

جامعة الملك عبد العزيز
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
بمكة المكرمة

أَبْنُ حَزْرٍ وَمَوْزُونُ الْأَسْبَابِ

عرض ونقد

رسالة مقدمة إلى قسم الدراسات العليا الشرعية
لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة

إعداد
١٩٨٢

أحمد بن نافع بن محمد

إشراف

الأستاذ الدكتور عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الله

١٣٩٩ - ١٤٠٠ هـ

١٩٧٩ - ١٩٨٠ م



١٤٦

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شكر وتقدير

احمد الله تعالى وحده حمد شاكر لنعمائه واشنى عليه بما هو اهله
 واشكره على ما انعم به على من النعم العظيمة التي لا احصى عددها .
 وارى لزاما على ان اعترف بالفضل لاهله وان اشكر كل من مد الي
 يد العون في هذا البحث مع اعترافى بالعجز عن تقديم الشكر الذى
 يكتنه ضميرى لهؤلاء فى عبارات اسطرها ان لا توفيهم بعض حقهم .
 فاقدم شكرى الجزيل لسعادة القائمين على جامعة الملك عبد
 العزيز لما يبذلونه من الجهود المتواصلة فى خدمة العلم وطلابه ، اخص
 منهم اصحاب السعادة عميد كلية الشريعة والدراسات الاسلامية السابق
 الدكتور محمد بن سعد الرشيد ، والعميد الحالى الدكتور عليان
 الحازمي ورئيس قسم الدراسات العليا الشرعية الدكتور محمد العروسي
 كما انى اتقدم بالشكر الجزيل لفضيلة شيخى الاستاذ الدكتور عبدالعزيز
 عبدالله عبيد الذى تفضل بالاشراف على هذه الرسالة فلقد حظيت بنصحه
 وارشاده طوال تحضيرى لها . وفتح لى قلبه وبهيته فاستفدت الكثير من
 علمه وتوجيهه فالحمد لله اسأل ان يجزيه عنى احسن الجزاء وان يبارك فى
 وقته وعمله .

كما لا انسى ان اشكر لفضيلة شيخى الاستاذ الدكتور عوض الله
 جاد حجازى فضله فلقد كان اختيار هذا الموضوع ووضع خطته تحت
 توجيهه وارشاده فجزاه الله عنى خير الجزاء وبارك فى امامه ومساعدته .

(ب)

كما انى اقدم عظيم شكرى لكل من ساعدنى فى اخراج هذا
البحث الى حيز الوجود ، سواء كانت مساعدة مادية او معنوية .
فارجو من المولى الكريم ان يكلاً الجميع بعنايته وان يتولى جزاءهم
منى بما يكافئهم انه على ذلك قدير وبالاجابة جدير . . .
وصلى الله على محمد وآله وصحبه وسلم .

فهرست الموضوعات

صفحة

١١-١	المقدمة
١١٥-١٢	<u>الجانب الاول : حياة ابن حزم</u>
٩٢-١٣	<u>الفصل الاول : التعريف بابن حزم</u>
٢٨-١٣	(١) اصله واسرته
١٣	نسبه
١٣	اول من دخل الاندلس من اسرته
١٤	القول باصله الفارسي
١٤	القول باصله الاسباني
١٨	الرد على القائلين باصله الاسباني
٢٤	ترجيح اصل ابن حزم الفارسي
٤٣-٢٩	(٢) مولده ونشأته
٢٩	مولده
٤٣-٣٠	نشأته
٣٠	صفة الوسط الذي ولد فيه
٣٢	تربيته داخل قصر والده
٣٣	بداً خروجه مع والده
٣٤	سلوكه وعفته

صفحة

٣٥	بداية الاضطرابات والفتن في حياته
٥٠-٤٤	(٣) بداية تعلمه
٤٤	تعلمه على ايدى النساء
٤٤	ملازمته الشيوخ وسماعه عنهم
٤٥	الخلاف في وقت تعلم ابن حزم
٤٦	مناقشة القول في تأخر تعلمه
٤٨	ميل ابن حزم الى مذهب الشافعى اولا
٤٨	ذهاب ابن حزم الى المذهب الظاهرى
٥٧-٥١	(٤) شيوخه
٦٣-٥٨	(٥) مكانته العلمية
٥٨	سعة معرفة ابن حزم
٥٩	وصف العلماء له
٦١	من ادلة احاطة ابن حزم بالعلم وسعة حفظه
٦٣	طريقة جدل ابن حزم ومناظراته
٦٧-٦٤	(٦) تلاميذه
٦٤	اسباب منعت من كثرة الاخذ عنه
٦٦	اسماء اشهر من اخذ عنه
٩٠-٦٨	(٧) مصنفاته
٦٨	انواع العلوم التى اخذها
٦٩	ما قيل من مقدار مؤلفاته

صفحة

٦٩	عوامل أدت الى عدم وصول مؤلفاته
٩٠-٧١	ذكر مؤلفاته سلسلة على الحروف
٩٢-٩١	(٨) وفاته
٩١	تنقله في بلاد الاندلس
٩٢	تاريخ وفاته
١١٥-٩٣	<u>الفصل الثاني : عصر ابن حزم</u>
٩٣	تمهيد
١٠٢-٩٤	(١) الاحوال السياسية
٩٤	حالة الاندلس قبل عهد الرحمن الداخل
٩٥	حالة الاندلس بعد عهد الرحمن الداخل
٩٦	بداية الحجابة في الاندلس
٩٦	عهد المنصور بن ابي عامر وابنائهم
٩٧	بداية الفتن في الاندلس
١٠٠	انقطاع الدولة الاموية
١٠٠	وصف حياة ابن حزم في تلك الاحوال
١٠٣-١٠٢	(٢) الاحوال الاجتماعية
١٠٣	وجود عناصر بشرية مختلفة
١٠٤	وصف بلاد الاندلس
١٠٤	وصف اهل الاندلس
١٠٥	وصف اللغة فيها

صفحة

١٠٦	وجود الرخاء
١٠٧	حالة قرطبة الاجتماعية
١٠٨	اثر اختلاط ابن حزم بالعناصر المختلفة
١١٥-١٠٩	(٣) الاحوال العلمية
١٠٩	اهتمام خلفاء بني امية في الاندلس بالعلم
١١٠	حالة اهل الاندلس العلمية
١١٠	مكانة العالم في الاندلس
١١٠	العلوم عند اهل الاندلس
١١٢-١١٠	اثر عبد الرحمن الناصر العلي
١١٢	تسابق الناس على جمع الكتب
١١٣	تأثر الحضارة في عهد الوصاية
١١٣	ما حصل لمكتبة المستنصر بدخول البهري قرطبة
١١٤	وجود النهضة العلمية حتى مع اضطراب الاحوال
١١٥	تأليف العلماء في كل الفنون

الباب الثاني : الالهيات

٥١٦-١١٧	تعريف الالهيات
١٤٧-١١٩	<u>الفصل الاول : وجود الله تعالى</u>
١١٩	طريقة ابن حزم في الاستدلال على وجود الله
١٢٤-١٢٠	الطريق الاول : حدوث العالم

١٢٤-١٢٠	البرهنة على حدوث العالم
١٢٦-١٢٤	الطريق الثاني : الاستدلال بما في الفلك من الآثار
١٢٦-١٢٤	تقرير الاستدلال
١٣١-١٢٧	نقد طريقة ابن حزم الأولى في الاستدلال
١٢٧	موافقة ابن حزم للكندی والماتريدي
١٢٨	بيان مسلك الكندی
١٣١	اغناء دليل الممكنات عن دليل ابن حزم
١٣١	كون الاستدلال بالممكنات عقلی وشرعی
١٣٦-١٣٢	نقد استدلال ابن حزم الثاني
١٣٢	بيان ان هذا طريق القرآن لاثبات وجود الله
١٣٢	موافقة ابن حزم لافلاطون وارسطو في تطبيق الاستدلال
١٣٣	استدلال افلاطون
	احالة ارسطوكل مايجرى في العالم من الحركات الى
١٣٣	علية
	وجوه الشبه في استدلال ابن حزم بادلة افلاطون
١٣٤	وارسطو
١٣٥	مخالفة ابن حزم لارسطو في اثبات الخالق
١٣٦	الطريق الأولى في الاستدلال على وجود الله
	ان اثبات وجود الله ليس من اهداف القرآن
١٣٦	لانه فطري

صفحة

اثبات وجود الله من القرآن من طريق الرد على	
المنحرفين عن الفطرة	١٣٨
اثبات وجود الله من القرآن من طريق العناية	
الالهية	١٤٠
آيات قرآنية تجمع بين الرد على المنحرفين عن	
الفطرة والعناية الالهية	١٤٤
<u>الفصل الثاني : وحدانية الله تعالى</u>	١٤٨-١٦٦
مذهب ابن حزم	١٤٩-١٥١
دليل ابن حزم على الوحدانية	١٤٩
نقد دليل ابن حزم	١٥١-١٥٣
موافقة ابن حزم للكندى	١٥١
دليل الكندى	١٥١
وجوه التشابه بين ابن حزم والكندى	١٥٢
الوحدانية التي يثبتها ابن حزم ليست هي التوحيد	
الذى دعت اليه الرسل	١٥٢
دلالة التمانع على وحدة الصانع والتفرد بالالوهية	١٥٣
تقرير دليل التمانع	١٥٤
تقرير المتكلمين لدليل التمانع هو غير ما تضمنته الآية	١٥٥
رأى بعض المتكلمين فى حجية قوله تعالى " لو كان	
فيها الهة "	١٥٦

	دلالة قوله تعالى " لو كان فيها آلهة " على
١٥٨	الوحدانية من أى طريق
١٦٦-١٥٨	ذكر بعض الأدلة القرآنية النافية للآلهة مع الله
٢١٦-١٦٢	<u>الفصل الثالث : التنزيهات</u>
١٢٣-١٦٨	(١) الجسمية والعرضية والزمانية والمكانية والحركة
١٦٨	مذهب ابن حزم
١٢٠	نقده
١٢٠	مأخذ نفى الجسمية والعرضية . . الخ
١٢١	مذهب السلف فى الجسمية والعرضية . . الخ
١٨٢-١٢٤	(٢) الصورة
١٢٤	مذهب ابن حزم
١٢٥	نقده
١٢٦	مذهب السلف فى الصورة
١٢٧	أدلة اثبات الصورة
١٢٨	القول فى حديث " ان الله خلق آدم على صورته "
١٨١	قول ابن قتيبة فى سبب نفى الصورة من البعض
١٨٦-١٨٣	(٣) الماهية
١٨٣	مذهب ابن حزم
١٨٣	نقده

صفحة

- ١٨٤ صحة مذهب ابن حزم فى الماهية
 ١٨٤ اثبات الماهية اثبات وجود لاثبات كيفية
 ١٨٥ ما تعرف به ماهية واجب الوجود
 ١٨٦ جواب موسى لفرعون وهل هو موافق للسؤال

(٤) صفات الله تعالى ٢٠٣-١٨٧

- ١٨٧ مذهب ابن حزم
 ١٨٨ نقضه
 ١٨٨ موافقة ابن حزم للمعتزلة فى نفي الصفات
 ١٨٨ ظاهرية ابن حزم الحرفية فى اثبات الاسماء
 ١٨٩ عدم صحة استدلال ابن حزم على نفي الصفات
 ١٩٠ مشابهة ابن حزم للقرامطة فى نفي الصفات
 ١٩٢ الاحتجاج على من ينفي الصفات
 ١٩٣ مناقشة ابن حزم فى جعله العلم ليس غير القدرة
 مناقشة ابن حزم فى جعله العلم والقدرة ليسا غير
 ١٩٣ الله تعالى
 ١٩٤ بيان عدم وجود ذات فى الخارج غير متصفة بالصفات
 ١٩٨ الرد على من يجعل العلم هو الذات
 ١٩٨ دلالة القرآن والسنة على اثبات مصادر الاسماء
 الزام من يثبت ذاتا مجردة بانه يثبت قدما
 ٢٠١ غير الله تعالى

صفحة

٢١٦-٢٠٤	(٥) اسماء الله تعالى
٢٠٤	مذهب ابن حزم
٢٠٥	نقده
٢٠٥	صحة تسمية الله بما ورد
٢٠٦	خطأ اطلاق نفى الاشتقاق لله تعالى من اسمائه اسما
٢٠٨	اثبات تناقض لابن حزم في اثباته ما لم يرد لفظه
	عدم صحة استدلال ابن حزم بالاية على منع
٢٠٩	تسمية الله الا بالاسماء الحسنی
	بيان ما احتج به ابن حزم على منع اشتقاق الاسماء
٢١٠	لله وعدم الطرادها
٢١١	اثبات اسماء غير التسعة والتسعين لله تعالى
٢١١	بيان دلالة حديث " ان لله تسعة وتسعين اسما "
٢١٣	بيان المقصود بالتسعة والتسعين اسما
٢١٣	بيان دخول اسم الله الاعظم في التسعة والتسعين
	عدم صحة ما ورد من الاخبار في تعداد الاسماء
٢١٤	الحسنی وتعيينها
٢١٥	بيان تخصيص العدد بتسعة وتسعين
٤٣٦-٢١٢	<u>الفصل الرابع : الصفات</u>
٢١٩-٢١٨	تمهيد في تقسيم الصفات

(ل)

صفحة

٢٢٦-٢٢٠	(١) الحياة
٢٢٠	مذهب ابن حزم
٢٢٠	نقده
٢٢١	القول الصحيح في صفة الحياة
٢٢٢	ادلة اتصاف الله تعالى بالحياة
٢٢٣	الرد على من يقول بان الله حي بلا حياة
	الرد على شبهة ابن حزم بانه لو كان له حياة
٢٢٤	لكانت لم تزل
٢٢٤	اتفاق ابن حزم في نفي الحياة مع مذهب المعتزلة
٢٢٥	الرد على ابن حزم والمعتزلة
٢٣٣-٢٢٧	(٢) العلم
٢٢٧	مذهب ابن حزم
٢٢٨	نقده
٢٢٨	بيان الخطأ والصواب في مذهبه
٢٢٨	بيان ما يصح نفيه واثباته في معنى لفظ العرض
٢٢٩	موافقة ابن حزم لابي الهذيل العلاف
٢٣٠	القول الصحيح في صفة العلم
٢٣٠	ادلة اتصاف الله بالعلم من النقل
٢٣١	ادلة اتصاف الله بالعلم من العقل
٢٣٤	(٣) القدرة والقوة

صفحة

٢٣٤	مذهب ابن حزم
٢٣٧	خلاصة مذهب ابن حزم في القدرة
٢٤٣-٢٣٨	نقيد
٢٣٨	عدم دخول المحال المطلق تحت القدرة
٢٣٩	بيان كون المستع لذاته لا حقيقة له ولا يمكن تحققه
	بيان دخول ما يتعلق به القدرة مما لم يفعله
٢٤٠	الله تعالى تحتها
٢٤٠	القول المختار في صفة القدرة
٢٤١	الدلة على اتصاف الله تعالى بالقدرة من النقل
٢٤١	الدلة على اتصاف الله تعالى بالقدرة من الحقل
٢٥٦-٢٤٤	(٤) الارادة
٢٤٤	مذهب ابن حزم
٢٤٨-٢٤٦	نقده
٢٤٦	ما وافق فيه ابن حزم السلف في الارادة
٢٤٧	ما خالف فيه السلف ووافق فيه الخلاف في الارادة
٢٤٧	القول الصحيح في الارادة
٢٤٨	بيان ما يوصف الله تعالى به من الارادة
٢٥١-٢٤٩	الدلة العقلية على اتصاف الله بالارادة
	الدليل الاول : ان الحي اذا لم يتصف بالارادة
٢٤٩	اتصف بضدها

صفحة

٢٥٠	الدليل الثاني : ما في العالم من التخصيصات
	الدليل الثالث : ان غير المريد يستحيل منسبه
٢٥٠	ترتيب الافعال
٢٥١	الدليل الرابع : ان المريد اكمل من غير المريد
	الرد على حجة ابن حزم عدم ورود النص بان
٢٥١	لله ارادة
٢٥٢	اتفاق اهل السنة على القول بان الله "مريد"
٢٥٤	الاستدلال على قدم ارادة الله تعالى
٢٨٠-٢٥٧	(٥) الكلام
٢٥٧	مذهب ابن حزم
٢٥٧	يرى انه يعبر بالقرآن وكلام الله عن خمسة اشياء :
٢٥٧	✽ الصوت
٢٥٨	✽ المفهوم من الصوت
٢٥٨	✽ المصحف كله
٢٥٨	✽ المستقر في الصدور
٢٥٩	✽ علم الله تعالى
٢٦٠	خلاصة رأى ابن حزم في كلام الله تعالى
٢٦٠	بيان تناقض لابن حزم مع نفسه
٢٦٠	نقد مذهب ابن حزم في كلام الله تعالى
	بيان مجمل لمحل الاتفاق والاختلاف بين

صفحة	
٢٦١	السلف وابن حزم
٢٦٢	بيان مسي الكلام
٢٦٦-٢٦٦	اتصاف الله بالكلام
٢٧٣-٢٦٦	الكلام على القرآن
٢٧٦-٢٧٣	الكلام المتلو والمسموع
٢٧٧	المكتوب في المصاحف
٢٨٠-٢٧٨	المضاف الى العباد من كلام الله تعالى
٢٩٠-٢٨١	(٦) السمع والبصر
٢٨١	مذهب ابن حزم
٢٨١	نقده
٢٨١	موافقة ابن حزم للكعبى
٢٨٢	مذهب اهل الاثبات
٢٨٣	الرد على جعل ابن حزم سمع الله وبصره علمه
٢٨٣	الاستدلال على ان سمع الله وبصره غير علمه
٢٨٥	بيان ان الله تعالى سميع وبصير ببصر
	الدليل الاول : ان الله لو لم يتصف بالسمع والبصر
٢٨٦	لا تصف بضد ذلك
٢٨٨	الدليل الثانى : ان السمع والبصر من صفات الكمال
	الدليل الثالث : ان نفي السمع والبصر من حق او
٢٨٩	جماد نقص

صفحة

٢٩٥-٢٩١	(٧) العز والعزة والكبرياء*
٢٩١	مذهب ابن حزم
٢٩٢	نقده
٢٩٢	بيان العزة المخلوقة وغير المخلوقة
٢٩٣	الاستدلال على العزة المخلوقة
٢٩٣	الاستدلال على العزة غير المخلوقة
	بيان صحة استدلال ابن حزم على العزة غير
٢٩٤	المخلوقة وعلى العز والكبرياء*
٢٩٤	بيان خطأ ابن حزم في تأويل ما اثبت
٢٩٥	الرد على تأويله
٣٠٠-٢٩٦	(٨) النفس والذات
٢٩٦	مذهب ابن حزم
٢٩٦	نقده
٢٩٦	بيان صحة مذهبه هنا
٢٩٦	الادلة على اثبات النفس
٢٩٧	ان ذات الشيء* هي نفسه
٢٩٧	بيان ورود الذات منسوبة الى الله تعالى
٢٩٩	بيان دلالة ما ورد على الاثبات
٣٠٠	الاتفاق على اطلاق الذات في حق الله تعالى
٣٠٩-٣٠١	(٩) الوجه

(ف)

<u>صفحة</u>	
٣٠١	مذهب ابن حزم
٣٠١	نقده
٣٠١	موافقة ابن حزم لابي الهذيل
٣٠١	القول الصحيح في الوجه
٣٠٢	ادلة الاثبات من القرآن
٣٠٣	الجواب على اعتراض المراد بالوجه الذات
	بما ان انه ليس كلما ورد ذكر الوجه منسوبا الى
٣٠٤	الله فالمراد به الصفة
٣٠٦	الادلة من السنة على اثبات صفة الوجه
٣٠٨	ذكر من فسر "المزيد" بالنظر الى وجه الله تعالى
٣١٠-٣١٤	(١٠) المعين والاعين
٣١٠	مذهب ابن حزم
٣١٠	نقده
٣١٠	الرأى الصحيح الاثبات
٣١١	ادلة الاثبات من القرآن
٣١٢	ادلة الاثبات من السنة
٣١٢	القول باثبات المعينين وادله
٣١٥-٣٢٨	(١١) اليد، واليدين، والايدي
٣١٥	مذهب ابن حزم

صفحة

٣١٦	نقده
٣١٦	ان ابن حزم هنا مؤول
	القول الصحيح في يدى الله تعالى الثابتة في
٣١٧	الحديث
٣١٧	ان اثبات اليمين هو مذهب اهل السنة والجماعة
٣١٨	الادلة على الاثبات من القرآن
٣١٨	الادلة على الاثبات من السنة
٣٢٠	بيان ان اليمين ليست جارحتين
٣٢١	بيان ان اليمين ليست بمعنى النعمة
٣٢٢	بيان ان اليمين ليست بمعنى القوة
	الرد على اعتراض من يقول ان اليد اذا لم تكن
٣٢٤	بمعنى النعمة والقدرة لم تكن الا جارحة
	بيان الاخذ باثبات اليمين دون الايدي على
٣٢٥	معنى الصفة
٣٢٦	بيان ما يبعد حمل اليد على غير الحقيقة
٣٢٦-٣٣٦	(١٢) الاصابع
٣٢٩	مذهب ابن حزم
٣٢٩	نقده
٣٣٠	تأويل ابن حزم الاصابع
٣٣٠	القول الصحيح في الاصابع

صفحة

٣٣١	نفى كون اصابع الله بمعنى الجارحة
٣٣١	نفى كون اصابع الله بمعنى النعمة
٣٣١	عدم صحة حمل احاديث الاثبات هنا على النعمة
	بيان دلالة حديث " قلوب العباد بين اصبعين "
٣٣٢	على الاثبات ولو حمل على الكفاية
	حديث اليهودي الذي جاء الى النبي صلى الله عليه
٣٣٢	وسلم ودلالته على الاثبات
	بيان كون ان اثبات الاصابع لا يلزم منه التشبيه
٣٣٦	ولا الحلول
٣٢٧-٣٤١	(١٣) الجنب
٣٣٧	مذهب ابن حزم
٣٣٧	نقده
٣٣٧	بيان صحة مذهب ابن حزم
٣٣٩	تأييد اللغة لمذهب ابن حزم
٣٤٢-٣٤٧	(١٤) الساق
٣٤٢	مذهب ابن حزم
٣٤٢	نقده
٣٤٢	تأويل ابن حزم الساق بالشدة
٣٤٣	القول الصحيح في الساق
	النص الاول في اثبات الساق قوله تعالى :

صفحة

٣٤٣	"يوم يكشف عن ساق"
	النص الثاني قوله صلى الله عليه وسلم "فيكشف
٣٤٣	عن ساقه"
	النص الثالث قوله صلى الله عليه وسلم " . . . وذلك
٣٤٥	يوم يكشف عن ساق"
٣٤٦	بيان عدم صحة حمل الساق في الأدلة على الشدة
٣٥٦-٣٤٨	(١٥) القدم والرجل
٣٤٨	مذهب ابن حزم
٣٤٨	نقده
٣٤٩	موافقة ابن حزم لبشر الميرسي في تأويل القدم
٣٤٩	تأويل القدم هو مذهب المعتزلة وبعض الأشاعرة
٣٥٠	بيان عدم صحة تأويل القدم بالطائفة أو الجماعة
٣٥٢	بيان عدم صحة تأويل القدم أو الرجل في الأحاديث
٣٥٤	عدم المحذور في الإثبات
٣٥٤	عدم استحالة وضع القدم في النار
٣٥٥	بيان عدم صحة تأويل ابن حزم للحديث
٣٥٦	بيان معنى قوله تعالى "قدم صدق"
	بيان أن وضع الله تعالى قدمه في النار ليس
٣٥٦	زيادة سكانها
٣٨١-٣٥٧	(١٦) الاستواء

صفحة

٣٥٧	مذهب ابن حزم
٣٥٨	نقده
٣٥٨	القول الصحيح في الاستواء
٣٥٩	تحديد محل الخلاف مع ابن حزم
٣٥٩	موافقة ابن حزم في عدم دعاة الله تعالى بالمستوى
	اسماء لم ترد من الاسماء الحسنى تطلق على
٣٦٠	الله اتفاقا
٣٦١	صفة اشتقاق المستوى من لفظ استوى
٣٦١	بعض من قال ان الله تعالى " مستو على العرش "
٣٦٢	الدالة من القرآن المثبتة للاستواء
٣٦٤	الدالة من السنة المثبتة للاستواء
	دلالة الاستواء الواردة بالنص على ان الله مستو
٣٦٥	على عرشه
٣٦٦	دليل ان استواء الله الوارد بالنص بمعنى العلو
٣٦٩	قول الدارمي في استواء الله تعالى
٣٧٠	قول الاشعري في استواء الله تعالى
٣٧١	جواب ربيعة، ومالك، عن كيف في الاستواء
٣٧٣	مناقشة ابن حزم في نفي المكان عن الله تعالى
٣٧٤	اثبات ان الله في جهة العلو
	قول ابن رشد في الجهة واحاطة الفلك الخان

<u>صفحة</u>	
٣٧٦	بما دونه
٣٨٠	صغر العالم بالنسبة لخالقه
٤١٢-٣٨٢	(١٧) النزول
٣٨٢	مذهب ابن حزم
٣٨٤	نقده
٣٨٤	مذهب السلف الاثبات
	تصوير الشبه المانعة لابن حزم من القول بالنزول
٣٨٥	الحقيقى
٣٩٠-٣٨٦	الرد على الشبهة الاولى
٣٩٠	الرد على الشبهة الثانية
٣٩١	بيان ورود الشبهة على كل الروايات فى الحديث
٣٩١	بيان ما ترد به الشبهة
٣٩٨	الرد على الشبهة الثالثة
٤٠١	الرد على الشبهة الرابعة
٤٠٥	الرد على تأويل ابن حزم النزول
٤٠٥	ان الشبه السابقة غير واردة على المثبتين
٤٠٦	القول الصواب فى النزول
٤٠٦	الادلة على ان النزول حقيقة
	الرد على تأويل ابن حزم ان الله يأمر ملكا
٤٠٧	ينادى فى ذلك الوقت

صفحة

٤٠٨	الرد على احتمال ان النزول نزول الامر والرحمة
٤٠٩	ان نزول الله تعالى يليق به ولا يعرف كيفيته الا هو
٤١١	عدم لزوم انتقال الجسم في النزول
٤١٣-٤٣٦	(١٨) الرؤية
٤١٣	مذهب ابن حزم
٤١٤	نقده
٤١٤	صحة مذهب ابن حزم في الرؤية
٤١٥-٤٢٤	ادلة جواز الرؤية من النقل
٤١٥	الدليل الاول : قوله تعالى " ولما جاء موسى . . الاية "
٤١٩	الدليل الثاني : قوله تعالى : " اني اصطفيتك . . الاية "
٤١٩	الدليل الثالث : قوله تعالى : " لا تدركه الابصار . . "
٤٢١	الدليل الرابع : قوله تعالى : " فلما جن عليه الليل . . "
	الدليل الخامس : قوله صلى الله عليه وسلم : " انكم
٤٢١	سترون ربكم عيانا "
	الدليل السادس : قوله صلى الله عليه وسلم للانصار
٤٢٢	" اصبروا حتى تلقوا الله ورسوله "
	الدليل السابع : حصول الخلاف في شأن رؤية
٤٢٣	الرسول لربه في الدنيا
	الدليل الثامن : كون القلوب مجبولة على حب معرفة
٤٢٣	الله وقد وعد الله في الجنة بما تشتهى الانفس

صفحة

٤٢٧-٤٢٥	الدلة العقلية على الجواز
٤٢٥	الدليل الاول : دليل الوجود
٤٢٦	الدليل الثانى : من طريق رؤيته تعالى للاشياء ونفسه
٤٣٦-٤٢٨	ادلة وقوع الرؤية
٤٢٨	الدليل الاول : قوله تعالى "وجوه يومئذ ناضرة . . الاية"
٤٣٤	الدليل الثانى : قوله تعالى "واذا رأيت ثم رأيت . . الاية"
٤٣٤	الدليل الثالث : قوله تعالى "كلا انهم عن ربهم . . الاية"
٤٣٥	الدليل الرابع : قوله صلى الله عليه وسلم : "انكسب ترونه كذلك (اى كالشمس والقمر اذا كانت صحوا)"
٤٣٦	الدليل الخامس : قوله صلى الله عليه وسلم "ما منكم من احد الا سيكلمه . . الحديث"
٥١٦-٤٣٧	<u>الفصل الخامس : افعال الله تعالى</u>
٤٤١-٤٣٨	تمهيد
٤٣٨	اصول مذهب المعتزلة
٤٣٨	الاصل المتعلق بافعال الله تعالى
٤٤٧-٤٤٢	(١) القضاء والقدر
٤٤٢	عرض مذهب ابن حزم
٤٤٥	صحة مذهب ابن حزم
٤٤٦	عدم صحة الاحتجاج بالقدر
٤٤٦	مذهب اهل السنة

صفحة

٤٥٩-٤٤٨	(٢) خلق افعال العباد
٤٥٢-٤٤٨	مذهب ابن حزم
٤٥٢	نقد مذهب ابن حزم
٤٥٣	موافقة ابن حزم للسلف
٤٥٧-٤٥٤	زيادة ايضاح لما ذكر ابن حزم
٤٦٩-٤٦٠	(٣) الهدى والتوفيق والاضلال
٤٦٠	مذهب ابن حزم
٤٦٤-٤٦١	الهدى والتوفيق
٤٦٣	تعريف الهدى
٤٦٥	الاضلال
٤٦٧	نقد مذهب ابن حزم فى الهدى والتوفيق والاضلال
٤٦٧	صحة ما ذهب اليه ابن حزم
٤٦٩-٤٦٧	تقرير هذا المذهب
٤٨٠-٤٧٠	(٤) التعديل والتجويز
٤٧٢-٤٧٠	مذهب ابن حزم
٤٧٣	نقد مذهب ابن حزم
٤٧٣	صحة مذهبه فى تنزيه الله عن الظلم
٤٧٣	مناقشة تحليل ابن حزم نفى الظلم عن الله
٤٧٤	الصواب فى معنى الظلم والمعدل
٤٧٥	التحسين والتقبيح

صفحة

٤٧٦	المقلين	عدم صحة مذهب ابن حزم في التحسين والتقيي
٤٧٧	التحسين والتقيي العقلين	بيان عدم صحة مذهب ابن حزم والمعتزلة فسي
٤٧٩	الصواب في مسألة التحسين والتقيي	
٥٠٥-٤٨١	(٥) تحليل افعال الله	
٤٨٢-٤٨١	مذهب ابن حزم	
٤٨٥	ان التحليل قول اكثر الناس	
٤٨٥	تحرير القول الصواب	
٤٩٣-٤٨٥	ادلة التحليل	
٤٩٨-٤٩٤	الرد على شبه ابن حزم	
٥٠٥-٤٩٨	من التحليل	اوجه الجواب على دليل ابن حزم الذي رآه مانعا
٤٩٨	الوجه الاول : نفي لزوم قدم المعلول لقدم الحلة	
٥٠١	ليس مختارا	الوجه الثاني : ابطال دعوى ان من يفعل لحلة
٥٠٢	اذا كانت محدثة	الوجه الثالث : ابطال التسلسل اللازم للحلة
٥٠٣	الوجه الرابع : تسليم التسلسل في اثبات الحكمة	
٥٠٧-٥٠٦	(٦) اللطف والاصح	

صفحة

٥٠٦	مذهب ابن حزم
٥١٣-٥٠٨	(٧) ارسال الرسل
٥١٣-٥٠٨	مذهب ابن حزم
٥١٥-٥١٤	نقد مذهب ابن حزم في اللطف والاصح
٥١٤	صحة مذهب ابن حزم في اللطف والاصح
٥١٦-٥١٥	نقد مذهب ابن حزم في ارسال الرسل
٥١٦	صحة مذهب ابن حزم في ارسال الرسل
٥٢١-٥١٧	الخاتمة
٥٦٦-٥٢٢	المراجع

المقدمة

ان الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونتوب اليه ونعوذ
بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا من يهده الله فلا مضل له
ومن يضل فلا هادي له .

ونشكركه على ما أنعم علينا من النعم العظيمة . ومن أعظمها
نعمة الاسلام ، وأن جعلنا من خير أمة أخرجت للناس الأمة بالمصروف
والناحية عن المنكر والمؤممة بالله كما قال تعالى : " كنتم خير أمة
أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله " (١)
ولا نشك بأن من الايمان بالله الايمان بما وصف به نفسه ، وما وصفه
به رسول الله صلى الله عليه وسلم . فنسأل الله المولى القدير أن
يوفقنا للقيام بعمله هذه الخيرية انه القادر على ذلك .

ونشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له ، وان محمدا عبده
ورسوله المبعوث رحمة للعالمين صلى الله عليه وعلى آله وصحبه الطيبين
الطاهرين ، والتابعين لهم الى يوم الدين الذين آمنوا بما دل عليه
الكتاب والسنة من غير تحريف ولا تعطيل ومن غير تكييف ولا تمثيل ،
فهم أدعى الناس للنقل الصحيح وأولاهم وأحقهم بالمعقول الصحيح
فهم الطائفة الهاقية على الحق المنصورة الى قيام الساعة أهل السنة
والجماعة ، ان لا يرجعون عند النزاع الا الى القرآن والسنة لعلمهم

أن العقائد لا تثبت الا بالشرع ولم يكن أحد منهم يعارض المنصوص
بمعقوله فكانوا متفقين لا تنازع بينهم^{في المسائل} معتمدين بالقرآن والايمان ولكن
بعد أن ترجمت كتب الفلسفة اليونانية الى العربية واطلع الناس عليها
وتعلمها البعض واتسعت رقعة البلاد الاسلامية ودخل في الاسلام
فريق - لم يدخل الاسلام الى قلوبهم - بقصد الفساد والتشكيك بين
المسلمين . تغير اسلوب المناقشات والاقناع والجدل بالحجج العقلية
فخلط المتكلمون علم الكلام بالفلسفة فأصبحا كالفن الواحد ، والحسب
أن ما يتحدث به المتكلمون من اقامة الحجج على ما يتعلق بالمقيدة ليس
بحثا عن الحق فيها - وان اعتقد هذا من قصر علمه بالشرع - وانما
التماس حجة عقلية تمضد عقائد الايمان الثابتة بالشرع وتدفع شبه أهل
البدع عنها ، لأن ذلك كان معلوما من قبل الشارع ، والجأت السبيل
ذلك الحاجة عند الرد على أهل اللاحاد بمجانسة اعتراضاتهم وبعد :

فموضوع هذه الرسالة : " ابن حزم وموقفه من الإلهيات ، عرض

ونقد " .

ومن اسباب اختيار هذا الموضوع ، ما كان يجول بخاطري عنده
اطلاعي على كتب الفرق من عدم ذكر رأى الظاهرية في أى مسألة مسن
مسائل اصول الدين على شهرتها وبروز رأيها في مسائل الفروع ، فكنت
عند ذلك أتساءل هل تلتزم الظاهرية بظاهريتها في اصول كما هي
في الفروع ؟ وأجيب بأنها لو كانت كذلك لكانت مجسمة . ولكني لم

أر أحدا ذكرها منهم ، ولم أر لها رأيا مع أصحاب التجسيم ، وقد رأيت كلاما لابن تيمية في شرح العقيدة الاصفهانية في كلامه على الصفات موعده : ان ابن حزم وامثاله من الظاهرية كالقراطة الهاطنية في باب توحيد الله واسمائه وصفاته مع لدعائهم الحديث ومذهب السلف ، وأن امامهم داود وأكابر أصحابه كانوا من المثبتين للصفات على مذهب اهل السنة والحديث . ولكن طائفة من أصحابه وافقوا المعتزلة في باب الصفات . (١)

ومن هذا ندرك أن الظاهرية الجامعة لأهل الظاهر انما هي في الفروع دون الأصول ، وانهم مختلفون في الأصول . وقد رأيت قولاً لابن كثير معناه : ان ابن حزم مع ظاهرية في الفروع وعدم قوله بالقياس من أشد الناس تأويلاً في باب الأصول وآيات الصفات وأحاديث الصفات . (٢)

فأوجد ذلك عندى رغبة في الكشف عن مذهب ابن حزم في كل ما يتعلق بأصول الدين - مجال تخصصي - ولكن سعة هذا الجانب تحول دون تلك الرغبة . حيث يتناول ذلك . الكلام على الالهيات ، والنهوات والمسميات ، والبحث في كل هذه النواحي

(١) انظر شرح العقيدة الاصفهانية ص (٧٧ ، ٧٨)

(٢) انظر البداية والنهاية (١٢ : ٤٥٦)

يحتاج الى وقت طويل لسعته وصعوبته البالغة فتلك مسائل دقيقة لا يمكن الاعلام بها بسهولة ويسر فقصرت الكلام على جزء منها " مباحث الالهيات " على أن يكون البحث في هذا الموضوع عرضا ونقدا . فلاقى ذلك قبولا واستحسانا من أساتذتي الكرام أساتذة الفرع والقسم .

ثم ان ابن حزم عالم نبذ التقليد وعدم التقيد بمذهب فئسي وقت مبكر من طلبة العلم وبدأ يناظر ويجادل بشدة وعنف وقد أصبح لهذا المنهج في هذا الزمن دعاة يتبنونه ويدعون اليه بحماس وشدة ، ويستهيئون بأقوال الملما السابقين وآرائهم فرأيت أن من الحاجة ابراز رأى ابن حزم في هذا الجانب الهام والكشف عن معتقده . ليرى أصحاب العقول ، كيف قاد ابن حزم مبدأ الاستقلال - مع فسرط نكائه وسعة اطلاعه وادراكه . وقوة حفظه ، ومعرفته بالحديث والفقه واستنباطه للاحكام من الكتاب والسنة - الى الوقوع في الاخطاء الكثيرة في الاعتقاد ومخالفة أهل السنة والجماعة في الكثير من مسائل العقيدة واخترت الالهيات ، ودون السمعيات ، والنهوات ، لانه المقصد الاسمي في هذا العلم ، وهو أيضا معترك النزاع بين الفرق الاسلامية ، نفيًا ، وإثباتًا ، وتأويلًا ، فكل يرى أن الصواب معه ، وأن الخطأ ما ذهب اليه سواء فأحببت أن استبين الحقيقة وأصل الى نتيجة ^{سمة} حاسمة في هذه المباحث التي هي لب مجال تخصصي وجل مباحثه .

وقد يقول قائل : ان الباحثين تناولوا شخصية ابن حزم واشبعوها بحثًا فلا قيمة لما يكتب عنها مجددًا .

ونقول لمن يدعي هذا : ان هذه الشخصية وان تناولتها
 أقلام الباحثين كثيرا فهي أيضا تحتاج الى مزيد من البحث ، لان ابن
 حزم عالم موسوعي تناول كثيرا من الفنون فهو العالم الفقيه والاصولي
 والمثلكم والاديب الشاعر ، وقد كُتبت عن هذه الشخصية الفذة رسائل
 علمية عديدة منها ابن حزم الاصولي - وابن حزم الفقيه ، وابن حزم محدثا
 وابن حزم ناقدًا ومفكرًا ، ولم يكتب احد عن الالهيات عند ابن حزم - فيما أعلم -
 مع ما لهذا الجانب من الاهمية القصوى فكان لهذا موطن اختيارنا .
 وبعد الاطلاع على كثير من محتويات الموضوع ومباحثه رأيت أن
 اجعله في بابين يختص الباب الاول بالتعريف بشخصية ابن حزم
 والثاني : في اصل الموضوع الالهيات ، وقبل أن أبين محتويات كل
 باب اشير الى طريقتي التي تناولت فيها الموضوع بالبحث وهي :
 اني قد جعلت الكلام على كل صفة بمفردها مع أن البعض
 منها لا يختلف فيه رأى ابن حزم فهو واحد حقيقة ، وان اختلف لفظها ،
 لان النقد لا يجمعها كلها فكل صفة عندنا تختلف عن الاخرى بمعناها
 وأدلتها .

وحرصت كل الحرص على عرض مذهب ابن حزم في صورة مبسطة
 مختصرة مع ذكر أدلته التي اعتمد عليها .
 وقد اعتمدت في أخذ مذهب علي كتابه الفصل في الملل والاهواء
 والنحل ، وهذا الكتاب عبارة عن عرض للمذاهب المختلفة ونقد ها .

فكنت استخلص رأيه من مناقشاته للفرق الإسلامية ومن ردوده
عليها ، وما اعتدلت عليه في معرفة مذهب ابن حزم كتابه المحلى
وفيه عرض مذهبه صراحة .

وعلى كتابه الاصول والفروع حيث يحتوى على بعض المباحث
من موضوعنا .

وسعد أن يتم عرض رأى ابن حزم أبداً بنقده ،
فأذكر من قال بهذا القول غيره ثم أبداً بتقويمه ، فان رأيت
صواباً أثبت بما يؤيده من الأدلة التي أرى انها ضرورية لاثبات هذا
المذهب ومرجحة للاخذ به دون سواه .

وان اجتمع في مذهب ابن حزم صواب وخطأ بينت ذلك .
وان كان الصواب خلاف ما ذهب اليه بينت الصواب بأدلته .
ورددت ما قد يرد عليه من اعتراضات مع الرد ايضاً على الشبه التي منعت
ابن حزم من القول بالمذهب الصحيح بأسلوب ليس كاسلوبه في السرد
والمناقشات مع وفائه بالفرض ان شاء الله .
وسعد هذا اشير الى محتويات أبواب الرسالة .

فالباب الاول :

حياة ابن حزم

يشتمل هذا الباب على فصلين :

الفصل الاول :

التصريف بابن حزم .

ويحتوى هذا التصریف على عدة نقاط هي :

- ١ - اصل ابن حزم واسرته . هل كان فارسيا ام اسبانيا — مناقشة الاقوال في ذلك والترجيح .
- ٢ - مولده ونشأته . بينت مكان ولادته . وتاريخها . وتربيته وما احيط به من الاهتمام والرعاية في نشأته .
- ٣ - بداية تعلمه . ذكرت هنا على من ابتداء يتعلم في صغرة . ثم سماعه وبداية طلبه العلم على المشائخ .
- ٤ - شيوخه : ذكرت اشهر الشيوخ الذين سمع منهم . وتلقى العلم على ايديهم وقد ترجمت لكل من ذكرت منهم في هامش الرسالة .
- ٥ - مكانته العلمية : ذكرت هنا بعض اقوال العلماء عنه . وشهادتهم له بالعلم واعترافهم بذكائه وقوة حافظته وسعة اطلاعه .
- ٦ - تلاميذه : عدت أشهر من أخذ العلم على ابن حزم وترجمت لمن ذكرت منهم في الهامش .
- ٧ - مصنفاته : سردت ما بلغ علمي من مؤلفات ابن حزم مرتبة على الحروف الهجائية .
- ٨ - وفاته : بينت هنا الزاجح في تاريخ وفاته .

الفصل الثاني :

عصر ابن حزم :

وفي هذا الفصل تكلمت على العصر الذي رأيت ان له أثرا

على حياة ابن حزم في الحالات التالية :

١ - الحالة السياسية .

٢ - الحالة الاجتماعية .

٣ - الحالة العلمية .

وفي تلك الحالات هبنت الاحوال التي عاشتها الاندلس قبل
ابن حزم من الرخاء والعزة والقهر ، ثم تغير الاحوال بعد بلسوع
ابن حزم وما حصل بعد ذلك من التمزق وكثرة الفتن والخلافات .
وكيف كان المجتمع الاندلسي في كلتا الحالتين ، وحالة العلم
والعلماء . وانواع العلوم التي يفضلها أهل الاندلس ويهتمون بها .

وأما الباب الثاني فهو :

الالهيات

ويشتمل هذا الباب على تمهيد في تعريف الالهيات . وعلم
خمسة فصول :

الفصل الاول :

وجود الله تعالى .

ذكرت في هذا الفصل الادلة التي استدل بها ابن حزم على
وجود الله تعالى ثم نقد ذلك .

الفصل الثاني :

وحدانية الله تعالى :

والكلام في هذا الفصل في بيان وحدانية الله تعالى وتفرد به بالالوهية
دون سواه وأدلة ذلك عند ابن حزم وبيان صحة الادلة .

الفصل الثالث :

التنزيهات

والكلام في هذا الفصل على عدة نقاط :

- ١ - الجسمية والعرضية والزمانية والمكانية والحركة .
- ٢ - الصورة .
- ٣ - الماهية
- ٤ - وصف الله تعالى .
- ٥ - تسمية الله تعالى .

الفصل الرابع :

الصفات

يشتمل هذا الفصل على تمهيد في تقسيم الصفات . ثم بعد

ذلك الكلام على الصفات وهي كما وردت في الرسالة :

- ١ ج الحياة .
- ٢ - العلم .
- ٣ - القدرة والقوة .
- ٤ - الإرادة .
- ٥ - الكلام .
- ٦ - السمع والبصر .
- ٧ - العز ، والعزة ، والكبرياء .
- ٨ - النفس والذات .
- ٩ - الوجه .

١٠ - الممين .

١١ - اليد .

١٢ - الا صابع .

١٣ - الجنب .

١٤ - الساق .

١٥ - القدم .

١٦ - الاستواء .

١٧ - النزول .

١٨ - الروئية .

الفصل الخامس :

افعال الله تعالى :

يشتمل هذا الفصل على تمهيد في بيان مذهب المعتزلة فسي

أفعال الله تعالى ثم الكلام على مباحث هي :

١ - القضاء والقدر .

٢ - خلق افعال العباد .

٣ - الهدى والاضلال .

٤ - التعديل والتجويز .

٥ - تعليل افعال الله تعالى .

٦ - اللطف والاصح .

٧ - ارسال الرسل .

وفي الفصل الثالث والرابع والخمس : أذكر في كل مسألة
 أولا رأى ابن حزم بأدلته . ثم أبدأ بمناقشته .
 وفي الخاتمة ذكرت خلاصة الأقوال باختصار . هذا وآخر دعوانا
 ان الحمد لله رب العالمين وصلى الله على خير خلقه اجمعين محمد وعليه
 آله وصحبه والتابعين الى يوم الدين .

الباب الأول

حياة ابن حزم

■ يشتمل هذا الباب على فصلين :

الفصل الأول : التعريف بابن حزم

- ١ - أصله وأسرته
- ٢ - مولده ونشأته
- ٣ - بداية تعلمه
- ٤ - شيوخه
- ٥ - مكانته العلمية
- ٦ - تلاميذه
- ٧ - مصنفاته
- ٨ - وفاته

الفصل الثاني : عصر ابن حزم

- ١ - الحالة السياسية
- ٢ - الحالة الاجتماعية
- ٣ - الحالة العلمية

الفصل الأول :

التعريف بابن حزم

١ - أصله وأسرته :

ابن حزم هو المكنى بأبي محمد واسمه على بن أحمد بن سعيد بن حزم
ابن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد • وي زيد هــذا
فارسي أسلم وكان مولى ليزيد بن أبي سفيان صخر بن حرب بن أمية بن عبد
شمس الأموي القرشي • وهو المعروف بيزيد الخير أخو معاوية • ونائب أمير
المؤمنين أبي حفص عمر بن الخطاب رضي الله عنه على دمشق •

وأول من دخل الأندلس من هذه الأسرة خلف بن معدان في زمـن
عبد الرحمن بن معاوية بن هشام المعروف بالداخل • وسكن قرية " منـت
ليشم " من إقليم الزاوية من عمل " أوبه " على بعد نصف فرسخ منها وهي من
كورة " لبله " من غرب الأندلس (١)

(١) أنظر في هذا جذوة المقتبس للحميدي ص ٣٠٨ • وكتاب الصلة لابن بشكوال
ج ٢ ص ٣٩٥ • وفيات الأعيان لابن خلكان ج ٣ ص ٣٢٥ • سير النبلاء
للذهبي جزء خاص بترجمة ابن حزم ص ٢١ • ومعجم الأدباء لياقوت
ج ١٢ ص ٢٣٢ •

وقد ولد أحمد بن سعيد - والد المترجم له - بقرية الزاوية كما قال
المقرئ التلمساني ^(١) . فعليه يكون أحمد بن سعيد الوزير هو أول من سكن قرطبة
من آل حزم ، وفيها ولد أبو محمد بن حزم فيما ذكره صاعد بن أحمد ^(٢) . قال :
" كتب الى أبو محمد بن حزم بخطه يقول : ولدت بقرطبة في الجانب الشرقي
من ريف منية المغيررة " ^(٣) وتعيين قرطبة موضع ولادته محل اجماع .

هذا ما يتفق عليه أكثر المؤرخين القدامى الذين ترجموا لأبي محمد بن
حزم ، من أنه رحمه الله فارسي الأصل . وأن جده الأقصى " يزيد " هو أول
من أسلم من أجداده ، وأنه مولى ليزيد بن أبي سفيان . ويخالف هذا
أبو مروان ابن حيان المؤرخ ، وابن سعيد صاحب المغرب . يقول أبو حيان :
" وقد كان من غرائب انتمائه في فارس . واتباع أهل بيته له في ذلك بعد
حقبة من الدهر تولى فيها أبوه الوزير المعقل في زمانه والراجح في ميزانه ،
أحمد بن سعيد بن حزم لبني أمية أولياء نعمة لا عن صحة ولاية لهم عليه فقد
عهد به الناس خامل الأبوة مولد الأرومة من عجم لبلة جده الأدنى حديث

(١) أنظر نفع الطبيب للمقرئ التلمساني ج ٢ ص ٢٨٨ .

(٢) هو صاعد بن أحمد الملقب أبو القاسم القرطبي الأندلسي قاضي طليطلة .
كان عالما بالأخبار ، صنف التحريف بطبقات الأمم قيل انه توفي سنة ٤٩٢ هـ
أنظر هدية الحارفين لاسماعيل باشا البندادي ج ٥ ص ٤٢١ .

(٣) كتاب الصلة لابن بشكوال ج ٢ ص ٣٩٦ .

الاسلام لم يتقدم لسلفه نباهة فأبوه أحمد - على الحقيقة - هو الذى بنى بيت نفسه فى آخر الدهر برأس رابية وعمه بالخالل الفاضلة من الرجاحة والمعروفة والدهاء ، والرجولة والرأى . فلغتندى جرثومة سلف لمن ناهم أغنتهم عن الرسوخ فى أول السابقة فما من شرف الا مسوق عن خارجية ولم يكن الا كـلا ولا حتى تخطى على - صاحب الترجمة - هذا رابية ليله فارتقى قلعة (١) اضطخر من أرض فارس فالله أعلم كيف ترقاها اذ لم يكن يؤتى من خطر ولا جهالة بل وصله بها وسح علم وشجته رحم محققة (٢) بلمها بمسأخر الصلة رحمه الله . (٣)

ويقول ابن سعيد : " وكان متشيعا فى بنى أمية منحرفا عن سواهم من قريش وادعى أنه من الفرس وهو خامل الأبوة من عجم ليلة " (٤)

ويذهب الى ما ذهب اليه أبو حيان وابن سعيد المؤرخ الأسباني سانتشث البرنس فيقول : " ومن ثم كان ابن حزم اسبانيا تعرب ثقافة ، ولم يكن عربيا اسبانيا . ابن أحد وزراء المنصور بن أبى عامر دكتاتور الأندلس ، وكان محاصروه وتلاميذه من شبه الجزيرة يرونه حفيدا للمولدين ، أى أنه ينحدر أبسا

(١) هى بلدة بفارس طولها ٣٩ وعرضها ٣٢ وهى من أعيان حصون فارس ومدنها أول من أنشأها اضطخر ابن طهمورث ملك الفرس ، وفتحها المسلمون سنة ٢٨ هـ . أنظر معجم البلدان ج ١ ص ٢١١ ، ٢١٢ . وجمل فتوح الاسلام لابن حزم ص ٣٤٢ .

(٢) كذا فى معجم الأدباء ولعلها " معقوقة " .

(٣) معجم الأدباء لياقوت ج ١٢ ص ٢٥٠ ، ٢٥١ .

(٤) المغرب فى حلى المغرب لابن سعيد ج ١ ص ٣٥٥ .

من أصول اسبانية أسلمت وكانت الأم اسبانية على التأكيد ، لأن مسلمى
الأندلس حتى الخلفاء منهم ولدوا لأمهات ينحدرون من سلالات اسبانية عريقة
فهم من هذا الجانب اسبانيون جميعا .^(١)

ويقول بهذا القول كثير من الباحثين المستشرقين ، ويسايرهم في ذلك
الدكتور طه الحاجرى اذ يقول : " ابن حزم هذا هو أبو محمد على بن أحمد
بن سعيد ابن حزم - فحزم هذا ، وهو كما نرى جد أبيه - وهو الذى اليه
ينتسب و به يعرف ، فهو كما يبدو رأس هذه الأسرة ولكن نسبه المدون لا يقف
عند هذا الرجل بل يضى مطردا حتى ينتهى الى رجل اسمه يزيد . قالوا :
انه فارسي الجنس وأنه من موالى يزيد بن أبى سفيان أحد رجال الفتح الشاميّة
والمتوفى سنة ثمانية عشر للهجرة .

على أنه ينبغي ألا يخذعنا هذا النسب المتسلسل الذى يذكره ياقوت ،
والذهبي والمقرئ ومن اليهم من تعرض لترجمة ابن حزم ، وان أسند بعضهم
حكاية هذا النسب الى ابن حزم نفسه . أو زعم أنه رآه بخطه فأمر الأنساب
فى المغرب - كما كان فى المشرق - أمر تحيط به الريب وتكتفه الشبهه
وصناعة الأنساب وتلفيقها وتنسيقها صناعة كانت رائجة فى الاندلس رواجها فى
العراق . . الى أن قال : وربما كان للرجل من قوة شخصيته وكمال خلقه

(١) ابن حزم قمة اسبانية للمؤرخ الاسبانى سانتشث البرنس . ترجمة الدكتور :
الطاهر مكي ضمن كتابه دراسات عن ابن حزم وطوق الحماية ص ١٤٣ .

واعتداده بنفسه ، ما يجعله يتحرج عن مثل هذا الصنيع ، فلا يخدم من تلاميذه وأتباعه المكبرين له والمعجبين به من يغار له ، ويأنف عنه أن يكون في جملة الموالى فإذا به يرى له ما لا يسراه لنفسه ، ويعرف من أمره ما ينكره هو فيتبرع له بنسب يجعله عربيا صليبية ، بدلا من أن يكون عربيا بالولاء..... الى أن يقول — واذن فمن الحق علينا الا نطمئن بادیء ذی بدء الى هذه السلسلة النسبية المنسوقة التي تلحق بابن حزم والتي يخرج بفضلها من الجنس الاسباني المخلوب ويدخل في عداد العناصر الاسلامی الغالب ، ولعل أول ما يرينا في هذا النسب هو هذا النسب نفسه . اذ ينتهى الى يزيد ذلك المولى الفارسی ، فمتى كان الموالى عامة ممن يعنون بحفظ أنسابهم والحرص على تخليدها ؟ فلو أن هذا النسب كان ينتهى الى رجل عربى صميم لكان لقائل أن يقول ، أما وهو ينتهى الى مولى لا شأن له ولا خطر وليس فى أسمائه اسم يعرف بمأثرة ، أو يقرن به ما عسى أن يخلده أو يشهره ، فمن المجيب حقا أن نراه مخلدا محفوظا كأنساب السادة البارزين . ثم يقول بعد أن سلق كلام أبى حيان — واذن فابن حزم خرج من أسرة من أهل أسبانيا الغريبة وكانت تقيم فى لبلة وكانت تدين بالنصرانية وظلت على نصرانيتها بعد الفتح الاسلامی أما غير قصير حتى اعتنق حزم — الذى يحمل اسمه وينسب اليه صاحبنا — الاسلام فى منتصف القرن الثالث الهجرى فيما نقدر . . . (١)

(١) ابن حزم صورة أندلسية للدكتور طه الحاجرى ص ١٤ — ١٢ .

تلك نصوص أقوال بعض القائلين بأسبانية ابن حزم — ابن حيان — وابن سعيد — وسانتشيت — والحاجري — ونحب بعد هذا العرض لها ووضعها جليلة أمام القارئ من غير تحريف للكلماتها أو تغيير لعباراتها ، أن نقلب بعض طياتها لنرى هل لهذا الرأي قاعدة اعتمد عليها أو أنه ظهير بدونها ، وسنبداً المناقشة من الطرف .

فعن قول الدكتور الحاجري ومحاولته الجادة لترجيح أسبانية ابن حزم .
نقول : أما قوله ان " حزم هو رأس هذه الأسرة " — وقد نفى بعد ذلك أن يكون هو الذي ادعى لنفسه هذا النسب المتسلسل وأنه من صنع تلاميذه وأتباعه — يخالف هذا ذكر أبو محمد في كتابه طوق الحمامة اسم جده " غالب " ان يقول : " عن ابن عمه أبي المفيرة عبد الوهاب أحمد بن عبد الرحمن بن حزم بن غالب ^(١) " فيظهر لنا أن حزماً ليس رأس هذه الأسرة . وان أراد بكونه رأس هذه الأسرة . أنه أول من أسلم من أجداده على ما ذكر بعد ذلك ، فيخالف هذا ذكر " غالب " أيضاً ان أنه اسم عربي . ويحق لنا القول ، من أين علم الحاجري أن " حزم " أول من اعتنق الاسلام من أجداده ؟

ان كان من قول ابن حيان : " جده الأديني حديث عهد بالاسلام " ^(٢)
فجده الأديني " سعيد " .

(١) طوق الحمامة لابن حزم ص ٢١٧ .

(٢) معجم الأدباء لياقوت ج ١٢ ص ٢٥٠ .

وان كان من قول الحميدى : " جده الأقصى فى الاسلام " (١) فقد نص
الحميدى على أنه " يزيد " فليس للحاجرى مستند على هذا فيما أعلم .

وأما عن قوله " على أنه ينبغي ألا يخذعنا هذا النسب المتسلسل الذى
يذكره ياقوت والذهبي والمقرئ ومن اليهم " .

الصحيح أنه ينبغي أن لا يخذعنا ما يقوله متعصبو الغرب ، وأن ننظر
فى الأمور بحقولنا لا بمنظيرهم المنحرفة عن الحقيقة بدافع التعصب .

وأما احتمال أن أحد تلاميذه أو المكبرين له صنع له هذا النسب لأنه
أنف أن يكون فى جملة الموالى . فلم يتحقق هذا لأنه بالنسب المذكور مولى
" ليزيد بن أبى سفيان " فالمحذور واقع . فلا يصح هذا الاحتمال .

واحتمال . أن الهدف من صنع هذا النسب الحاقه بالجنس الغالب
الفتاح للأندلس ولو من غير الحرب . أمر يبعد أن يرضاه لنفسه أو يرضاه له
أحد ممن يكبره — وهو هذا القمة — بالانتساب الى من بالمرتبة الأقل وهو
يستطيع الأعلى لأنه على هذا المبدأ لا يمنع من الأعلى مانع كالأخر . أما عن
قوله " متى كان الموالى ممن يعنون بحفظ أنسابهم والحرص على تخليدها " .

(١) هو أبو عبد الله محمد بن أبى نصر بن فتح الأزدي الحميدى . من أهل
جزيرة ميورقة ، وأصله من قرطبة . كان دعيًا على طلب العلم ، ذكيا فطنا
حافظا ألف الجمع بين الصحيحين ، وكتاب جذوة المقتبس أكثر من الرواية عن
ابن حزم وكان ظاهريا . توفي سنة ٤٨٨ من الهجرة عن سبعين عاما . أنظر:
الصلة ج ٢ ص ٥٣١، ٥٣٢ وشذرات الذهب ج ٣ ص ٣٩٢ .
(٢) جذوة المقتبس للحميدى ص ٣٠٨ .

فهنا أمران : أولهما : أن هذا النسب ليس طويلا ولا صعبا على هذه الأسرة الطلعة - ذات الذكاء والحفظ - أن تحفظ أسماء آبائها وتتناقله وان كانت من الموالى ويوجد مثل هذا كثير فى أيامنا هذه من أسر ليست ذات نباهة ولا شأن .

وثانيهما : أن ولأء هذه الأسرة ليس لأسرة خاملة فهو " ليزيد بن أبى سفيان القرشى " نائب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضى الله عنه على دمشق ، وأخو أمير المؤمنين معاوية . والمعروف عند العرب أن مولا هم يعرف بهم فينتسب اليهم ويفتخر بهم .

وأجب أن أقول للدكتور الحاجرى : لو سلمنا كل ما ذكر هل من الممكن أن يصمت وأن لا يشهر بهذا الادعاء الذى ادعاه ابن حزم لنفسه أو دعاه لغيره أعداؤه الذين هم جل أهل الأندلس وقد عملوا المستحيل لا يذائه والتضييق عليه ، وأن لا يظهر هذا إلا من ابن حيان وقلة معه ان هذا بعيد كل البعد .

مناقشة قول سانتشث البرنس :

قوله : " ان معاصريه وتلاميذه يروونه حفيدا للمولدين " ليس صحيحا . ولم يرو هذا من معاصريه فيما اطلعت عليه أحد الا أبو مروان بن حيان . وأما تلاميذه ومن ترجموا له من غيرهم فهم على خلاف هذا فيما أعلم ، وحسبك بتلميذه العالم الورع " الحميدى " الذى يقول فى نسب أستاذه : " ان أصله من الفرس " (١)

(١) جذوة المقتبس للحميدى ص ٣٠٨ .

أما عن أسبانيته التي يثبتها من جهة الأم ، فليس هناك ما يثبت ذلك بالتأكيد ، ولم أر أحدا تعرض لها ممن ترجموا له ، ولم يرد ذكرها على لسانه في كتابه طوق الحمامة الذي بين به الكثير من جوانب حياته ، وقد انتظرنا منه أن يتعرض لها في أثناء كلامه على الحب وماهيته ، إذ كيف يغيب عن ذهنه ذلك الحب الذي تكنه الأم بين جوانحها ، وهو الوفي الذي يقول عن نفسه انه جيل على طبيعتين احدهما : " رفاء لا يشوبه تلون قد استوت فيهم الحضرة ، والغيب ، والباطن ، والظاهر ، تولده الألفة التي لم تعرف بها نفس عما دريته ولا تتطلع ان عدم من صحته " (١)

ولكني لا أستبعد أسبانية أمه لاشارة منه في كتابه طوق الحمامة حين قال : " رضى أخبرك أني أحبيت في صباى جارية لى شقراء الشمر فمما استحسننت من ذلك الوقت سوداء الشمر ، ولو أنه على الشمس أو على صورة الحسن نفسه وانى لأجد هذا فى أصل تركيبي من ذلك الوقت لا تؤاتيني نفسى على سواء ولا تحب غيره البتة ، وهذا العارض بعينه عرض لأبى رضى الله عنه وعلى ذلك جرى الى أن وافاه أجله .

وأما جماعة خلفاء بنى مروان - رحمهم الله - ولا سيما ولد الناصر منهم فهم مجهولون على تفضيل الشقرة لا يختلف فى ذلك منهم مختلف ، وقد رأيناهم ورأينا من رآهم من لدن دولة الناصر الى الآن فما منهم الا أشقر نزاغا الى أمهاتهم ، حتى قد صار ذلك فيهم خلقه حاشى سليمان الظافر رحمه الله فانى

(١) طوق الحمامة فى الألفة والآلاف لابن حزم ص ٢٥٦ .

رأيته أسود اللثة واللحية .

وأما الناصر ، والحكم ، والمستنصر رضى الله عنهما فحدثنى الوزير أبى
رحمه الله وغيره أنهما كانا أشقرين أشهلين . (١) .

فمن هذا النص الذى يتضح فيه تفضيل ابن حزم لشقرة الشعر ويقول انه
لا يحلوه سواء ، وأنه يجد ذلك فى أصل تركيه ، ويؤكد ذلك بأن هذا
العارض عرض لأبيه حتى وافاه أجله ، فالأقرب أن " أم " صاحبنا كانت من
ذوات الشعر الأشقر ، ثم سياقه أن ذلك رغبة خلفاء بنى أمية وهم العرب
الخلص تبرير لهذا العارض الذى عرض له ولأبيه قبله ، وإنى لأشعم من هذا
النص ترجيحاً لعدم أسبانية ابن حزم حيث يرى أن محبة الشقرة عارضة ، ثم
تبريره هذه الرغبة بوجودها فى خلفاء بنى أمية ، وهى خلاف جنسهم ، ليؤكد
أنها ليست بدعا فى زمنهم .

ولو أن ابن حزم كان أسبانيا من عجم أسبانيا لما احتاج الى تبرير هذه
المحبة ، وذكر أنها عارضة لأنها أصيلة وليس فيها خروج عن الأصل .

فان صح أن " أم " ابن حزم أسبانية هل يكون أسبانيا بهذا ، كما يقول :
سأنتشئ ؟ أما عندنا نحن المسلمين فالنسب يكون من جهة الأب ، وأما عند
غير المسلمين - من العرب - فالذى نراه أن المرأة بعد زواجها تلحق بزوجها
وتنسب اليه . وأما الأبناء فمن الزوجة الشرعية ينتسبون الى أبيهم ، ومن

غيرها ينتسبون الى امهاتهم ان لم تعترف بهم الزوجة الشرعية ، وابن حزم
مسلم من أسرة مسلمة ، وأولاد المسلمين من زوجاتهم وامائهم يلحقون بأبائهم
وان صح اسبانية " أم " ابن حزم فليس هو أسبانيا بل فارسيا تبعا لأبيه .

مناقشة قول ابن سعيد ، وابن حيان :

اما ما ذكره صاحب المغرب فلا يزيد على ما قال أبو مروان ابن حيان .

وقول ابن حيان في عدم فارسية ابن حزم وأن جده الأدنى حديث الاسلام .
هو ركيعة كل من قال بجذور ابن حزم الأسبانية . وهنا يردنا هذا السؤال ،
على أى مصدر استند أبو مروان في اثبات أسبانية ابن حزم . وخبر الانساب
يؤخذ بالنقل من المنتسبين أنفسهم ، ومن لهم مسائل بهم وخلوص اليهم . ؟
والمعروف عند تلاميذ ابن حزم ومحاصريه فارسيته ، وكما هو يثبت ذلك ويفتخر
بـه .

ولكن اللهجة العدائية تغلب على أسلوب أبي مروان فلعل ما جاء في ثناياه
كان من دوافع الخصومة .

وسنلقى الضوء على بعض قول ابن حيان فنقول :

لو أن أبا محمد انتهى لفارس على غير حقيقة - كما يقول ابن حيان - لكان
أول من يكذبه ابن عمه أبو المخيرة عبد الوهاب الوزير ، لما كان بينهما من
المنافسة والمخالفة وقد عاب الأخير بعض مؤلفات الأول^(١) .

(١) أنظر لسان الميزان لابن حجر ج ٤ ص ٢٠٠ ، ٢٠١ .

ولا يتصور أن يقر ابن عمه عبد الوهاب هذا الانتماء - الذى يلحق بنسبه -
لو لم يكن صحيحاً . ولو سلمنا اتباع ابن عمه ، وأهل بيته له . - كما يراه ابن
حيان من غرائب - فلا يتصور سكوت أعداء ابن حزم وقد عابوه بالحق وبالباطل .

وأما قوله : " فقد عهدت الناس خامل الأبوّة مولد الأرومة " فهذا
ما يخالفه الفتح ابن خاقان بقوله " ومن حزم فتية علم وأدب وثنية مجد وحسب " (١)

وقوله : " جده الأدنى حديث الاسلام " يخالف هذا جل من ترجم
لابن حزم حيث نصوا على أن جده " يزيد " هو أول من أسلم من أجداده وأنه
من الفرس وهذه نصوص أقوال بعض من ترجموا له :

يقول الحميدى : " على بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب أبو محمد
أصله من الفرس وجده الأقصى فى الاسلام اسمه " يزيد " مولى ليزيد بن أبى
سفيان " (٢)

ويقول ابن بشكوال : " على بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب الفارسى " (٣)

ويقول ياقوت : " على بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن
خلف بن سفيان بن يزيد الفارسى مولى يزيد بن أبى سفيان " (٤)

(١) نفح الطيب للمقرى ج ٢ ص ١٤٩ .

(٢) جذوة المقتبس للحميدى ص ٣٠٨ . وأنظر بغية الملتبس لابن عميرة الضبى
ص ٣٠٤ .

(٣) كتاب الصلة لابن بشكوال ج ٢ ص ٣٩٥ .

(٤) معجم الأدباء ج ١٢ ص ٢٣٥ ، ٢٣٦ .

ويقول ابن خلكان : " ابن حزم الظاهري " أبو محمد علي بن أحمد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف ابن معدان بن سفيان بن يزيد مولى يزيد بن سفيان وجدته يزيد أول من أسلم من أجداده وأصله من فارس وجدته خلف أول من دخل الأندلس من أجداده (١) .

ويقول الذهبي : " أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان ابن سفيان بن يزيد الفارسي الأصل الأموي اليزيدي القرطبي الظاهري صاحب التصانيف كان جدهم خلف أول من دخل الأندلس (٢) .

ويقول الياقبي : " أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري الأموي مولا هم الفارسي الأصل الأندلسي القرطبي (٣) .

ويقول ابن كثير : " أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معد بن سفيان ابن يزيد مولى يزيد بن أبي سفيان صخر بن حرب الأموي أصل جده من فارس أسلم وخلف المذكور وهو أول من (٤)

-
- (١) رفيات الأعيان ج ٣ ص ٣٢٥ .
(٢) تذكرة الحفاظ للذهبي ج ٣ ص ١١٤٦ . وسير النبلاء له جزء خاص بترجمة ابن حزم تحقيق سعيد الأفغاني ص ٢١ .
(٣) مرآة الجنان للياقبي ج ٣ ص ٧٩ .
(٤) افنفره بقول " معد " ابن كثير والظاهر أنه خطأ في النسخ إذ الكل قال : " معدان " بزيادة الألف والتون .

(١) دخل بلاد المغرب منهم .

ويقول ابن حجر : " على بن أحمد بن سعيد بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد الفارسي أبو محمد القرطبي (٢) .

وعلى هذا المنهج يسير الأتابكي في كتابه النجوم الزاهرة (٣) . والمقري التلمساني في كتابه نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب (٤) . وابن العماد الحنبلي في كتابه شذرات الذهب (٥) .

فجميع هؤلاء المؤرخين الثقات قد أكدوا نسب ابن حزم الفارسي ، وقدم اسلام هذه الأسرة مع أن أغلب هؤلاء ان لم نقل جميعهم قد اطلعوا على رواية ابن حيان ولم يعيروها اهتمامهم ، وقد ساقها ياقوت في كتابه معجم الأدباء بعد أن ذكر أولاً النسب الفارسي ، وليس هناك ما يدعو هؤلاء المؤرخين جميعهم الى التحيز للنسب الفارسي ضد النسب الأسباني وقد ساروا الاسلام بين الأمم جميعاً .

وأرى أنه لو لم يصل إلينا من هذه الروايات الكثيرة التي ثبتت نسب ابن حزم الفارسي ، وقدم اسلام أسرته الا رواية الحميدى ، مقابل رواية ابن حيان

(١) البداية والنهاية لابن كثير ج ١٢ ص ٩١ . وقد انفرد بهذا القول - أن سفيان هو أول من دخل بلاد المغرب منهم - وفيه نص على أن خلف بن معدان هو أول من دخل الأندلس منهم ، كما مر ذكر ذلك في الصلب .

(٢) لسان الميزان لابن حجر ج ٤ ص ١٩٨ .

(٣) أنظر ج ٥ ص ٢٥ منه .

(٤) أنظر ج ٤ ص ٢٨٣ منه .

(٥) أنظر ج ٤ ص ٢٩٩ منه .

" القائلة بنسبه الأسباني " لكان لترجيح رواية الحميدى ، وجه قوى اذ أنه تلميذ ابن حزم ، ثم هو زيادة على هذا لم يثبت له نسبها أفضل مما أثبتت ابـن حيان بل قال بفارسيته وولائه فليس هناك ما يدعو لرد روايته اذ لم يدع له جاها ولا شرفا بهذا النسب .

ورواية ابن حيان فى أسبانيته قد يخرج منها من كونه مولى ، وان وردت منه فى الأسلوب الهجوى . وفى رأى أن اثبات الأسبانية لابن حزم مقابل الفارسية أرفع لشأنه — مع أن الأنساب لا ترفع الشأن — لأن الأسبانين مسيحيون أهل دين سماوى — بخلاف الفرس فهم وثنيون يعبدون النار .

وأرى أن ما يرجح فارسية ابن حزم ، عدم تعرضه فى كتابه جمهرة أنساب العرب لنسب النصارى وقد تعرض بعد ذكر أنساب العرب لذكر نسب البربر وميوتاتهم بالأندلس^(١) ثم أتى بنبهة من نسب بنى اسرائيل^(٢) وقطعة من نسب الفرس^(٣) . ثم انه أيضا قد هاجم المسيحية كثيرا وهذا يؤكد من بعض الوجوه أنه لم يكن فى آباءه مسيحيون .

وقد أشرت قبل هذا^(٤) الى أن من مرجحات فارسيته كون محبته لذوات الشعر الأشقر عارضة له ولأبيه قبله ، فلو أنه أسبانيا لكانت به أصيلة ، ثم محاولته تبرير

(١) جمهرة أنساب العرب لابن حزم ص ٤٩٥ - ٤٩٨ .

(٢) المرجع السابق ص ٥٠٣ .

(٣) المرجع السابق ص ٥١١ .

(٤) أنظر ص ٢١ من الرسالة .

هذا المنحى العارض بأنه حصل مع العرب الأتقاح من خلفاء بني أمية .

وفوق هذا كله افتخاره بنسبه الفارسي وولائه لبني أمية في إحدى قصائده

التي منها :

- (٢) سماي ساسان ودارا ومحمد هم . . . قريش العلوي أعيانها والعنابيـسـ
(٣) فما أخرجت حرب مراتب سؤددى . . . ولا قعدت بي عن ذري المجدفارس

... ..

-
- (١) الأعيان هم . العاصي . وأبو العاصي ، والميـصـ ، وأبو الميـصـ ،
والعويص ، وأبو عمرو من ولد أمية بن عبد شمس بن عبد مناف ، سمووا
بذلك أخذاً من أسمائهم . أنظر جمهرة أنساب العرب لابن حزم ص ٧٨ .
ونهاية الأرب في معرفة أنساب العرب للقلقشندي ص ٨٣ .
- (٢) العنابيـسـ هم عمرو ، وسفيان وأبو سفيان وحرب وأبو حرب وعنيسه قيل هو
أبو سفيان من ولد أمية بن عبد شمس بن عبد مناف وهم أخوة الأعيان غلب
عليهم اسم عنيسه . أنظر جمهرة أنساب العرب لابن حزم ص ٧٨ ، ونهاية
الأرب للقلقشندي ص ٨٣ .
- (٣) أنظر تاريخ الأدب الأندلسي عصر سيادة قرطبه للدكتور احسان عباس
ص ٣٠٤ . وقد أجالها على الملحق من ديوان ابن حزم الذي لم يتح
لي الاطلاع عليه .

٢ - مولده ونشأته :

(مولده)

يقول الشيخ أبو زهره : " لا يكاد الباحث الدارس يجد عالما عظيما قد عرف وقت ميلاده بطريق التحمين ولكن يعرف ، وقت وفاته بالتحمين ، لأنه ولد مغمورا ، ومات مشهورا فكان وقت الولادة غير معلوم على وجه التحقيق ووقت الوفاة كان معلوما ، وإن ابن حزم على غير ذلك فقد عرف وقت ولادته وعين لا بالسنة فقط ، بل بالشهر واليوم وجزء اليوم الذي ولد فيه " (١)

فذكر صاعد بن أحمد أنه كتب إليه أبو محمد بخطه يقول : " ولدت بقرطبة في الجانب الشرقي من روض منية المنيرة قبل طلوع الشمس ومحمد سلام الامام من صلاة الصبح آخر ليلة الأربعاء آخر يوم من شهر رمضان المعظم وهو اليوم السابع من نوفمبر سنة أربع وثمانين وثلاثمائة بظالم المقرب " (٢)

وتكاد تجمع المصادر على تعيين هذا التاريخ وكلهم عيال على صاعد فيما رواه عن أبي محمد في تحديد ميلاده ، ولم أعرف من خالف هذا ، غير ياقوت في كتابه معجم الأدباء حيث قال : " انه ولد بعد صلاة الصبح من آخر يوم فسي شهر رمضان سنة ثلاث وثمانين وثلاثمائة وهو ابن اثنتين وسبعين سنة الا شهرا " (٣)

(١) ابن حزم حياته وآراءه وفقهه لأبي زهرة ص ٢٢٠

(٢) كتاب الصلة لابن بشكوال ج ٢ ص ٣٩٦ . ونفع الطيب للمقرئ ج ٢ ص ٢٨٤

(٣) معجم الأدباء لياقوت ج ١٢ ص ٢٣٧

وقد قال قبل ذلك : " مات فيما ذكره صاعد بن أحمد الجياني في كتاب أخبار
الحكماء في سلخ شعبان سنة ست وخمسين وأربعمائة " (١)

وبالنظر الى رواية ياقوت هذا التاريخ عن صاعد نجد أنها مخالفة لكل من
روى عنه نفس هذا التاريخ ، ثم تحديد ياقوت عمره باثنتين وسبعين سنة
الا شهرا في روايته لا تتفق مع ما رواه بأنه ولد في آخر رمضان سنة ثلاث
وثمانين وثلاثمائة ، وتوفي سلخ شعبان سنة ست وخمسين وأربعمائة ، انه عليه
يكون عمره ثلاثا وسبعين سنة الا شهرا وهذا ما لم يقله ولا غيره فالتحريف في النسخ
ثابت ، وهو ظاهر من ذات العبارة في تحديد عمره . (٢)

(نشأته)

بالنظر الى رواية صاعد - السابقة - عن أبي محمد في تحديد ميلاده ،
ندرك أنه ولد في مجتمع ذي شأن عظيم وفي وسط يحرض أفراد كل الحرص على
تخليد أخبار مواليدهم فيؤرخون ذلك بالدقة التي وصلتنا عن تاريخ ميلاد
أبي محمد . نعم انه ولد في عهد وزارة أبيه للحاجب المنصور بن أبي عامر في
عصر من أزهى عصور الدولة الأندلسية ، فالدار التي ولد فيها أبو محمد بجانب
الزاهرة كما حددها في كتابه طوق الحمامة بأنها تقع في الجانب الشرقي بقرطبة

(١) معجم الأدباء لياقوت ج ١٢ ص ٢٣٦ ، ٢٣٧ .

(٢) أنظر ابن خزم لأبي زهرة ص ٢٢٠ ، ٢٢١ وابن خزم الأندلسي ورسائله في
المفاضلة بين الصحابة ، لسعيد الإفطاني ص ٢٠ .

(١) في الشارع الآخذ من النهر الصغير على الدرب المتصل بقصر الزاهرة .

ومن صفة هذه الدار يحدثنا في موضع آخر من الطوق عند ذكر قصة الفتاة
التي ألفت في أيام صباه . يقول : " فلم يدهى بمصطنع كان في دارنا لبعض
ما يصطنع له في دور الرؤساء ، تجمعت فيه دخلتنا ودخلة أخى - رحمه الله -
من النساء ونساء فتياتنا ومن لاث بنا من خدمنا ، ممن يخف موضعه ويلطف
محله فليبتن صدرا من النهار ثم انتقلن الى قصبة كانت في دارنا مشرفة على
بستان الدار ، ويطلع منها على جميع قرطبة وفحوصها مفتحة الأبواب فصرن
ينظرن من خلال الشراحيب وأنا بينهن فاني لأذكر أني كنت أقصد نحو الباب
الذى هى فيه أنسا بقرسها متعرضا للدنو منها ، فما هو الا أن ترانى في جوارها
فترك ذلك الباب وتقصده غيره في لطف الحركة ، فأثمد أنا القصد الى الباب
الذى صارت اليه فتعول الى مثل ذلك الفعل من الزوال الى غيره (٢)

تصف لنا هذه القصة القصر الذى عاش فيه أبو محمد وأنه ذو شرفات تطل
على قرطبة وما كان يحيط به من الحدائق ، ثم الحالة الاجتماعية في هذا القصر
الكبير ، لأن المنصور عندما بنى الزاهرة ، وانتقل اليها أقطع ما حولها لوزرائه
وكتابه وقواده فابتنوا به مساكنهم على ما يتلاءم مع الزاهرة التى كانت في غاية
الجمال فتناقص الشعراء بوصفها فكان لها أثر كبير في الحركة الأدبية .

(١) أنظر طوق الحمامة ص ١٦٨ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٤٩ .

نشأ أبو محمد في هذا البيت في عز وجاه عريض ، ومن الغريب سكوت المصادر التي اطلعنا عليها عن " أمه " مع أنه من أبناء كبار الوزراء ثم هـى أيضا أم الوزير أبي محمد ثم العالم الأوحـد البحرذى العلوم والمعارف كما وصفه الذهبي^(١) .

ولقد كان كتاب ابن خزم " طرق الحماة " مصدرا لكثير من معرفة أحواله ولكنه لم يتعرض لذكر أمه ، ولعل مرجع ذلك الى أنه لم يعرفها معرفة واعية وأنها ماتت وهو فى سن الطفولة ، ولكن الظاهر أنها كانت أسبانية من ذوات الشعر الأشقر فلعله كان صورة فى مخيلته فألفه وأحبه ولم يرق لـه سواه وقد أشرت الى هذا من قبل^(٢) .

ترعرع أبو محمد ربيب النعمة وقد حرص عليه والده فكلف النساء بتربيته وتعليمه يقول عن نفسه : " ولقد شاهدت النساء وعلمت من أسرارهن ما لا يكاد يعلم غيرى ، لأننى ربيت فى حجورهن ونشأت بين أيديهن ، ولم أعرف غيرهن ، ولا جالست الرجال الا وأنا فى حد الشباب وحين تقبل وجهى^(٣) ، وهن علمننى القرآن ورويننى كثيرا من الأشعار ودرسننى فى الخط ولم يكن وكـدى وأعمال ذهنى مذ أول فهمى وأنا فى سن الطفولة جدا الا تعرف أسبابهن والبحث

(١) سير النبلاء - جزء خاص بترجمة ابن خزم ص ٢١ .

(٢) أنظر ص ٢١ " من الرسالة .

(٣) تفيل يقال تفيل النبات اكتمل ، والشاب زاد ، وفلان سمن . أنظر لسان العرب ج ١٤ ص ٥٠ . والقاموس المحيط ج ٤ ص ٣٣ .

(٤) وكدى . مرادى وهمى . أنظر لسان العرب ج ٤ ص ٤٨٣ . والقاموس ج ١ ص ٣٤٦ .

عراً خبارهن ، وتحصيل ذلك وأنا لا أنسى شيئاً مما أرواه منهن ، وأصل ذلك
 غير شديدة طيحت عليها ، وسوء ظن في جهتهن فطرت به فلشرفت من
 أسبابهن على غير قليل ^(١) ، عاش أبو محمد حياته الأولى بين للجواري في قصر
 والده لا يفادوه ولا يتصل بخير مربياته منهن فقد أدرك مع صغر سنه أن والده
 جعل منهن رقيات على حركاته داخل هذا القصر فكان لهذا الأثر الكبير
 في سلوكه من بعد .

ويحدد لنا أبو محمد حضوره مجلس المظفر بن أبي عامر وأنها أول مرة
 وصل إلى هذا المجلس وهو في الثالثة عشر من عمره يقول الحميدى : " وأخبرنى
 أبو محمد على بن الوزير أبي عمر أحمد بن سعيد بن مخرم أنه سمع أبا العلاء
 صاعد بن الحسن ينشد :

اليك حدوت ناجية الركاب ، ، محلة أمانى كالمهضاب

بين يدى المظفر في يوم عيد الفطر سنة ست وتسعين وثلاثمائة . قال
 أبو محمد : وهو أول يوم وصلت فيه إلى حضرة المظفر ولما رآنى استحسنتها
 وأضفى اليها ، كتبها لى بخطه وأنفذها ^(٢) إلى " . بدأ الوزير أحمد بن سعيد
 يصطحب ابنه معه فى المجالس العامة ، ونرى كيف كان يتذوق الشعر مع صغر
 سنه مما جعل صاعد بن الحسن يكتب له القصيدة التى ألقاها بين يدى المظفر .

(١) طوق الحماية لابن حزم ص ١٤٠ ، ١٤١ . وأنظر أخبار وتراجم أندلسية

مستخرجة من معجم السفر للسلفى ص ٥٢ ، ٥٣ .

(٢) جذوة المقتبس للحميدى ص ٢٤١ .

ثم ان والده كان حريصا على تربيته وتشثته ، فيحد أن تعلم القرآن وحفظ كثيرا من الأشعار وجهه الى صحة رجل مستقيم النفس والخلق فكان لهذه الصحة الأثر القوي في سلوكه وعفته ، يقول عن نفسه أثناء كلامه عن قبح المعاصي : " ومع هذا يعلم الله وكفى به عليما أني برئ الساحة ، سليم الأديم صحيح البشرة ، نقي الحجرة ، وأني أقسم بالله أجل الأقسام أني ما حلت مؤزري على فحج حرام قط ، ولا يحاسبني ربي بكبيرة الزنا مذ عقلت الى يوبي هذا والله المحمود على ذلك والمشكور فيما مضى والمستعصم فيما بقي . . . وكان السبب فيما ذكرته أني كنت وقت تأجج نار الصبا وشدة الحداثة وتمكن غوارة الفتوة مقطورا محضرا على بين رقباء ورقائب ، فلما ملكت نفسي وهقلت صحت أبا علي الحسين ابن علي القاسم (١) . في مجلس أبي القاسم عبد الرحمن بن أبي يزيد (٢) الأزدي شيخنا وأستاذي رضي الله عنه وكان أبوعلى المذكور عاقلا عاملا عالما ممن تقدم في الصلاح والنسك الصحيح في الزهد في الدنيا والاجتهاد للآخرة وأحسبه كان حصورا لأنه لم تكن له امرأة قط وما رأيت مثله جملة علما وعاملا ودينيا وورعا فنفعني الله به كثيرا وعلمت موقع الإساءة وقبح المعاصي (٣) .

(١) ستأتي ترجمته مع شيخنا ابن حزم . أنظر ص ٥١ " من الرسالة .

(٢) أبو القاسم هذا مصري قدم الأندلس سنة ٣٩٤ هـ روى عن أبي علي بن السكن وأبي الحلاء بن ماهان وغيرهما ، وحدث عنه أبو عمر بن الجداء وقال كان رجلا أدبيا شاعرا حلوا حافظا للحديث وأسماء الرجال والاختبار ، وخرج ممن الاندلس وقت الفتنة الى مصر ومنها توفي سنة عشرة وأربعمائة . وكان قد ولد بها ليلة الجمعة مستهل شعبان سنة ثلاث وثلاثين وثلاثمائة . أنظر الصلة لابن بشكوال ج ١ ص ٣٣٧ .

(٣) طوق الحمامة لابن حزم ص ٢٧٤ ، ٢٧٥ .

كشف لنا أبو محمد سر هذه الحفة والاستقامة في تلك الحياة الناهضة في ظل والده الذي أحاطه بالعناية التامة وجعل من مربياته رقيبات عليه فكان حريصا كل الحرص على تنشئته تنشئة قوية في تلك الرفاهية التامة . ثم لما ترعرع قاده تلك القيادة النفسية فوجهه الى صحبة رجل مستقيم هو أبو الحسين الفاسي .

تلك هي نشأة أبي محمد بن حزم الأولى صافية نقية لا يشوبها كدره ولكن ذلك الحين انتهى وتلك السعادة التامة لم يستمر بهذا الناشئ الطري ولا لأسرته المترفة . فمئذ بلغ الخامسة عشر من عمره تقريبا عاش فترة من تاريخ الأندلس مملوءة بالاضطرابات والفتن .

فقد توفي الحاجب المظفر في السادس عشر من شهر صفر سنة تسع وتسعين وثلاثمائة وخلفه أخوه عبد الرحمن بن المنصور وكان على الضد من أبيه . وأخيه منه انفتح باب الفتنة المظلم فقد خلط وتسمى ولي العهد وبقي كذلك أربعة أشهر الى أن قام عليه محمد بن هشام بن عبد الجبار . يوم الثلاثاء لثمان عشرة ليلة خلت من جمادى الآخرة سنة تسع وتسعين وثلاثمائة . فخلع هشام بن الحكم وأسلمت الجيوش عبد الرحمن بن محمد بن أبي عامر فقتل وصلب .^(١)

وتسمى محمد بن هشام بالمهدي . ويصور لنا أبو محمد بن حزم ما جرى لهم في هذا الأثناء بانتقالهم من دورهم المحدث إلى القديمة فيقول : " ثم انتقل أبي رحمه الله من دورنا المحدث بالجانب الشرقي من قرطبة في ريف الزاهرة

(١) أنظر جذوة المقتبس للحميدى ص ١٧ ١٨٥ .

الى دورنا القديمة فى الجانب الغربى من قرطبة ببلاط مفيث فى اليوم الثالث من قيام أمير المؤمنين محمد المهدي بالخلافة وانتقلت أنا بانتقاله وذلك فى جمادى الآخرة سنة تسع وتسعين وثلاثمائة^(١).

ذاقت أسرة أحمد بن حزم الوزير معه مرارة هذه المحنة باجلاتهم من منازلهم التى سبق وصفها^(٢) واستقروا فى منازلهم القديمة أيام محمد المهدي ولكنها لم تطل فقد ائتمر على الفدريه بعض العبيد الحامرين فقتلوه يسوم الأحد السابع من ذى الحجة سنة أربعمئة وأعادوا هشام بن الحكم المؤيد الى الأمر ، وبعد هذا اشتدت المحنة على الوزير يقول أبو محمد : " ثم شغلنا بعد قيام أمير المؤمنين هشام المؤيد بالنكبات واعتداء أرباب دولته ، وامتحننا بالاعتقال ، والترقيب ، والإغرام ، القادح ، والاستتار ، وأرزمست الفتنة وألقت باعها وعت الناس وخصتنا^(٣) .

وفى هذا الأثناء كانت جيوش البوير تحاصر قرطبة مع سليمان بن الحكم بن سليمان ، وقد اجتاحتها الطاعون يقول أبو محمد : " توفى أخى - رحمه الله - فى الطاعون الواقع بقرطبة فى شهر ذى القعدة سنة احدى وأربعمئة وهو ابن اثنتين وعشرين سنة^(٤) " .

ثم ماتت زوجته بعده بسنة^(٥) ، ثم دهم صاحبنا بوفاة والده بنفس الشهر

-
- (١) طوق الحمامة لابن حزم ص ٢٥٠ ، ٢٥١ .
 (٢) أنظر ص ٣١ " من الرسالة .
 (٣) طوق الحمامة لابن حزم ص ٢٥١ .
 (٤) المرجع السابق ص ٢٦٠ .
 (٥) المرجع السابق نفس الصفحة .

(١)
الذى ماتت فيه زوجة أخيه تقريبا ، وقد كان امتحانهم مستمرا الى حين وفاة والده
لأنه كان من أجله لولائه لبنى عامر .

فكانت هذه الأزواء التى أصابت ابن حزم عظيمة وفادحة ، وقد تبعها حدث
دهاء قبل أن يبلغ العشرين من العمر يقول : " وعنى أخبرك أنى أحد من
دهى بهذه الفادحة ، وتمجلت له هذه المصيبة وذلك أنى كت أشد الناس
كفا وأعظمهم حبا بجارية لى ، كانت فيما خلا اسمها نعم . وكانت أمينة
التمنى وقاية الحسن خلقا وخلقا وموافقة لى ، وكنت أبا عذرها ، وكنا قد
تكافأنا المودة ففجعتنى بها الأقدار ، واخترمتها الليالى ، ومر النهار ،
وصارت ثالثة التراب والأحجار ، وسنى حين وفاتها دون العشرين سنة ، وكانت
هى دونى فى السن فلقد أقمت بعدها سبعة أشهر لا أتجرد عن ثيابى ،
ولا تغتر لى دمة على جمود عيىنى وقلة اسعادها وعلى ذلك فوالله ما سلوت
حتى الآن . ولو قبل فداء لفديتها بكل ما أملك من تالد وطارف ، وبمعض
أعضاء جسمى العزيزة على مسارعا طائحا ، وما طاب لى عيش بعدها ولا نسييت
ذكرها ، ولا أنست بسواها ، ولقد غنى حبي لها على كل ما قبله ، وحرم
ما كان بعده " (٢) . ويمكن أن هذا الحادث كان فى سنة ثلاث وأربعمائة تقريبا .

ولم يصف الجول صاحبنا بعد هذه الرزايا الفادحة بل تتابعت عليه المصائب
كنظام انقطع سلكه ، فأعقب ما ذكرنا بزمزى قليل ، انتهت جند البربر
منازلهم ، وأجلو منها ، وأوثق من يحكى تلك الوقائع من وقعت عليه ومن أثرها

(١) طوق الحمامة ص ٢٥١ .
(٢) المرجع السابق ص ٢١٦ ، ٢١٧ .

حز في نفسه ، وهو أبو محمد إذ يقول في الاخبار عن هذه الكارثة : " ثم ضرب الدهر ضرباته وأجلينا من منازلنا ، وتغلب علينا جند البربر فخرجت من قرطبة أول المحرم سنة أربع وأربعمئة ^(١) .

ويذكر هذه الحادثة في موضع آخر وما جرى له بعدها من تقلبات الأحوال ما بين نكب واعتقال إلى حوالى سنة تسع وأربعمئة فيقول : " ووقع انتهاب جند البربر منازلنا في الجانب الغربي بقرطبة ونزلهم فيها ٠٠ وتقلبت بي الأمور إلى الخروج من قرطبة وسكني مدينة المرية ^(٢) ٠٠ إلى أن انقضت دولة بني مروان ، وقتل سليمان الظافر أمير المؤمنين وظهرت دولة الطالبية ، ومويع على بن حمود الحسنى المسمى بالناصر بالخلافة ، وتغلب على قرطبة وتملكها واستمر في قتاله إياها بجيوش المتغلبين والثوار في أقطار الأندلس ، وفي أثر ذلك نكبتني خيران صاحب المرية ، إذ نقل اليه من لم يتق الله عز وجل من الباغين — وقد انتقم الله منهم — عنى وعن محمد بن اسحاق صاحبى أنا نسعى في القيام بدعوة الدولة الأموية ، فاعتقلنا عند نفسه أشهراً ثم أخرجنا على جهة التفريب فصرنا إلى حصن القصر ، ولقينا صاحبه أبو القاسم عبد الله بن هذيل النجيسى المعروف بابن المقفل ، فأقمنا عنده شهوراً في خير دار إقامة وبين خير أهل وجيران ، وعند أجل الناس همة وأكملهم محروفاً ، وأتمهم سيادة

(١) طوق الحمامة ص ٢٥٢ .

(٢) المرية بالفتح ثم الكسر وتشديد الياء مدينة كبيرة بالأندلس على الساحل الشرقي فيها مرفأ ومرسى للسفن ، أنظر معجم البلدان ج ٥ ص ١١٩ . والقاموس ج ٤ ص ٣٩٠ .

ثم ركبنا البحر قاصدين بلنسية عند ظهور أمير المؤمنين المرتضى عبد الرحمن بمن
محمد وساكناه بها .^(٢)

لما سكن أبو محمد بن حزم بلنسية عند المرتضى أصبح وزيراً له^(٣) وسار مع
جيوشه الى قرطبة ووقت أمامهم جيوش غرناطة فنشبت الحرب بين الفريقين
وانتهت بهزيمة المرتضى لخيانة وقعت بجيشه ، وقع أبو محمد في أسـر
الغرناطيين ثم أطلقوا سراحه^(٤) . وكان ذلك في أواسط سنة تسع وأربعمائة
تقريباً ، وقد كان أبو محمد يتوقع دخول قرطبة دخول الفاتحين بهذا الجيش
مع المرتضى ، وكان على قرطبة آن ذاك القاسم بن حمود الذي نادى بالأمان ،
وعدل عن سياسة الشدة الى سياسة اللين .

لما سمع ابن حزم بهذا النداء من القاسم بن حمود توجه الى قرطبة
يقول : " دخلت قرطبة في شوال سنة تسع وأربعمائة فنزلت على بعض نساء^(٥) " .

عاد ابن حزم الى قرطبة وهو في السادسة والعشرين من عمره وقد قاسى
خلال العشرين سنين الماضية من عمره ألوان المحن والمصائب فكان لها الأثر القوي
على تكوين شخصيته ونضوجه . فتابع بناء حياته التي بها بلغ الآفاق وصار

-
- (١) بلنسية مدينة مشهورة بالأندلس تقع شرق قرطبة ، بركة بحرية تعرف بمدينة
التراب . أنظر معجم البلدان ج ١ ص ٤٩٠ ، ٤٩١ .
- (٢) طوق الحمامة ص ٢٦١ ، ٢٦٢ .
- (٣) أنظر ابن حزم الأندلسي لسعيد الأقباني ص ٢٧ . وابن حزم الأندلسي
للدكتور عبد الكريم خليفة ص ٦٣ .
- (٤) أنظر ابن حزم الأندلسي للدكتور عبد الكريم خليفة ص ٥٤ ، ٥٥ .
- (٥) طوق الحمامة ص ٢٥٢ . وأنظر أيضاً ص ٢٦٣ منه .

أما فواصل دراساته في الحديث والفقه وأنواع المعارف ، ومع هذا لم تنقطع
آماله السياسية فكان على صلة بجماعة الأمويين ، لأنه يرى أحقيتهم بالأمامة
يقول أبو حيان : " وكان لما يزيد في شتائه تشييعه للأمراء بنى أمية ماضيهم
وباقبيهم واعتقاده بصحة امامتهم حتى نسب إلى النصب ^(١) " .

ظل أبو محمد في قرطبة وقد ساءت الأحوال في الأندلس عامة بتعاقب
الأمراء من العلويين في هذا الأثناء - القاسم بن حمود ، ويحيى بن علي - إلى
أن اتفق أهل قرطبة على رد الأمر لبني أمية فلويع من بين ثلاثة اختاروهم ،
عبد الرحمن بن هشام المستظهر في الثالث عشر من رمضان سنة أربع عشرين
وأربعمائة ثم قتل في نفس العام لثلاث بقين من ذي القعدة ^(٢) . وقد توزر إليه
أبو محمد بن حزم ولكنها كانت مدة قليلة ^(٣) انتهت بالقائه في غياهب السجون
هو وابن عمه أبي المفيرة عبد الوهاب ، ولا ندري كم لبث أبو محمد في هذا
السجن ، ولكن عهد المستنقفي لم يطل فقد انقضت أيامه في سنة ستة عشر
وأربعمائة ، ورد الأمر إلى يحيى بن علي الحسيني وكان في ماله ^(٤) ، وتأخر
عن دخول قرطبة باختياره ، وعين عليها أميراً فأتبع لأبي محمد أن يخرج ممن

-
- (١) تذكرة الحفاظ للذهبي ج ٣ ص ١١٥٢ .
(٢) أنظر جذوة المقتبس للحميدى ص ٢٦ .
(٣) أنظر تاريخ الحكماء للقفطي ص ٢٣٢ . ومعجم الأدباء لياقوت ج ١٢ ص
ص ٢٣٧ . وسير النبلاء للذهبي جزء خاص مترجمة ابن حزم ص ٢٦ .
وتذكرة الحفاظ له ج ٣ ص ١١٤٨ .
(٤) مألقة بفتح الهمزة والقاف كلمة عجمية ، وهي مدينة بالأندلس على شاطئ البحر
أنظر معجم البلدان ج ٥ ص ٤٣ . والقاموس ج ٣ ص ٢٨٤ .

السجن ولكن قرطبة كانت فى أشد حالات الفوضى والاضطراب^(١) فخرج منها
ويخبرنا عن نفسه وقد سكن مدينة شاطبة^(٢) وذلك حين ورد اليه كتاب من
صديقه من مدينة المرية يطلب منه أن يصف له رسالة فى الحب ومعانيه
وأسابيه وأعراضه^(٣) ثم يذكر فى آخر هذه الرسالة — طوق الحمامة — ما يدل
على أنه مازال خارج وطنه يقول : " والكلام فى مثل هذا — الحب ومعانيه
وأسابيه — إنما هو من خلاء الذرع وفراغ القلب ، وإن حفظ شيء ، ومقاء رسم
وتذكر فائت لمثل خاطري لعجب على ما مضى ودهمنى ، فأنت تعلم أن ذهني
متقلب وإلى مهصر بما نحن فيه ثبو الديار ، والجلاء عن الأوطان ، وتغير
الزمان ، ونكبات السلطان وتغير الأخوان ، وفساد الأحوال وتبدل الأيام
وذهاب الرفر ، والخروج عن الطارف والتالد ، واقتطاع مكاسب الآباء والأجداد
والخرقة فى البلاد ، وذهاب المال ، والجهل ، والفكر فى صيانة الأهل والولد
والياس عن الرجوع الى موضع الأهل ، ومداغمة الدهر ، وانتظار الأقدار لاجعلنا
الله من الشاكين الا اليه ، وأعادنا الى أفضل ما عودنا^(٤) .

ويقول الدكتور عبد الكريم خليفة : " وهناك اشارة توقت زمن كتابه
ابن حزم كتابه طوق الحمامة وأنه كان قبل سنة عشرين وأربعمائة وهى السنة

(١) أنظر جذوة المقتبس للحميدى ص ٢٤ ، ٢٥ . وابن حزم صورة أندلسية

للدكتور طه الحاجر ص ١٤٢ .

(٢) شاطبة مدينة كبيرة قديمة فى شرق الأندلس . أنظر معجم البلدان لياقوت

ج ٣ ص ٣٠٩ ، ٣١٠ .

(٣) أنظر طوق الحمامة ص ٥١ — ٥٣ ، ١٢٣ .

(٤) طوق الحمامة ص ٣٢٣ — ٣٢٤ .

التي مات فيها الحكم بن المنذر بن سعيد^(١) . والاشارة هي : " وحكم المذكور في الحياة في حين كتابتي اليك بهذه الرسالة فقد كف بصره وأسن جدا^(٢) " .

ويحتمل أن أبا محمد رجع الى قرطبة بعد بيعة هشام المعتد بالله ، لأن أهل قرطبة اتفقوا على رد الأمر لبني أمية لما قطعت دعوة يحيى بن علي من قرطبة سنة سبع عشرة وأربعمائة وهايعوا هشاما في شهر ربيع الأول سنة ثمان عشرة وأربعمائة ، وبقى مترددا في الثخور ثلاثة أعوام غير شهرين . دارت هناك فتن كثيرة الى أن اتفق أمرهم الى أن يصير الى قرطبة قصبة الملك فدخلها يوم منى ثامن ذي الحجة سنة عشرين وأربعمائة^(٣) . وتوزر أبو محمد بن حزم لهشام بن محمد على ما ذكر ياقوت^(٤) . ولكن مجرى تاريخ حياة أبي محمد الوزارية لم يتخير ، فأطاح بهمد هشام المعتد بالله في ذي القعدة سنة اثنين وعشرين وأربعمائة ، ونودي في قرطبة بأن لا يبقى بها أحد من بني أمية^(٥) . وانتهى المعتد بالله تنتهى وزارة ابن حزم وبعد ما ترك السياسة أو تركته على الصحيح كما رأينا ، بانتهاى وزارته الأولى بوقوعه بالأسر ، ثم قتل المرتضى ، والثانية بالسجن والثالثة باطاحة عرش المعتد بالله واجلاء بني أمية من قرطبة ومطاردة تهمهم والذين يتعصب لهم أبو محمد ، وينتفى بالولاء لهم . فأدرك بعد تلك التجارب أن فى الأعراض عن السياسة ولأوائها راحة لبدنه وهدوء لفكره ، وأن فى الخلوص الى

(١) ابن حزم الأندلسى للدكتور عبد الكريم خليفة ص ٥٩ .

(٢) طوق الحماية لابن حزم ص ١٣١ .

(٣) أنظر جذوة المقتبس للحميدى ص ٢٢ ، ٢٨ .

(٤) أنظر معجم الأدباء ج ١٢ ص ٢٣٧ .

(٥) أنظر جذوة المقتبس ص ٢٨ . وابن حزم الأندلسى للدكتور عبد الكريم خليفة

الحلم وطلبه لذة لا يدركها الملوك ، وفي الجهاد الفكري دفاعا عن الدين ،
 وردا على المنحرفين ، فاتخذ أبو محمد من الكتاب صديقا أنس غيبته ، وأرمن
 سريرته فلا يشك في صدق مودته فلما في هذا المسلك ما لم ينله غيره ، وإن الناظر
 إلى حال صاحبنا في نشأته الأولى ثم حاله فيما بعد ذلك ليمدهن لما أصابه
 من تقلبات الأحوال ، وعدم تخاذله أمامها ويدرك أن حياته صورة للإرادة التي
 لا تعرف التردد .

.....

٣ - بداية تعلمه :

تعلم أبو محمد في أول حياته ما يتعلم أمثاله من حفظ القرآن وبمـضـ
الأحاديث ، ورواية كثير من الأشعار ، وتعلم القراءة والخط وكان ذلك على
أيدى النساء كما ذكرنا .^(١) ثم بدأ يلزم الشيوخ ويرتاد مجالسهم فقد ذكر
صحبه للفاسي بقوله : " صحبت أبا على الفاسي في مجلس القاسم عبد الرحمن
بن أبي يزيد الأزدي شيخنا وأستاذي رضي الله عنه " .^(٢)

وكان أول سماعه من أبي عمر أحمد بن الجصور .^(٣) روى الحميدى عنه :
" أنه أول شيخ سمع منه قبل الأربعمئة " .^(٤) وخالف هذا الذهبي وابن حجر
فقالا إن أول سماعه في سنة أربعمئة .^(٥)

-
- (١) أنظر ص ٣٢ " من الرسالة .
(٢) طوق الحمامة لابن حزم ص ٢٧٥ .
(٣) هو أحمد بن محمد بن أحمد بن سعيد بن الحباب بن الجصور الأموي مولى
لهم من أهل قرطبة يكنى أبا عمر ، وقيل أبا عمير روى عن قاسم بن أصبغ ،
ومحمد بن معاوية القرشي ، ووهب بن مسرة ، وغيرهم كثير . وحدث عنه
أبو عمر بن عبد البر ، وأبو عبد الله الخولاني . قال أبو محمد هو أول شيخ
سمعت منه قبل الأربعمئة . مات بقرطبة سنة ٤٠١ هـ في ولاء الطاعون
وكان مولده سنة تسع عشرة ، أو ستة وعشرين وثلاثمئة . أنظر في هذا:
جدوة المقتبس للحميدى ص ١٠٧ . الصلة لابن بشكوال ج ١ ص ٢٩٠ ، ٣٠٠
ونخبة الملتصق للضبي ص ١٤٣ .
(٤) جدوة المقتبس ص ١٠٧ . وأنظر الصلة ج ١ ص ٢٩٠ ، ٣٠٠ ونخبة الملتصق ص
١٤٣ . ونفح الطيب للمقرئ ج ٢ ص ٢٨٣ .
(٥) أنظر تذكرة الحفاظ للذهبي ج ٣ ص ١١٤٦ . ولسان اليزان لابن حجر
ج ٤ ص ١٩٨ .

والفرق بين التحديد بين قليل ، وأرى أن الأول أقرب إلى الصواب ،
لأنه رواية تلميذه وقد ذكر معها ما يرجحها ، وهو ذكر أستاذه الذي ابتدأ
السماع منه .

وعلى هذا فابن حزم طلب الحديث ، وتلقاه ولما يبلغ السادسة عشرة .

ولكن يروى لنا ياقوت في معجم الأدباء عن أبي محمد بن العربي ^(١) أنه
بلغ السادسة والعشرين ولم يتبدى يتعلم الفقه ، كما يروى لنا سبب تعلمه :
ونص الرواية الأولى : " وأقام - أبو محمد - في الوزارة من وقت بلوغه
إلى انتهاء سنة ستا وعشرين سنة وقال : اننى بلغت إلى هذا السن وأنا لا أدري
كيف أجبر صلاة من الصلوات " ^(٢)

ونص الرواية الثانية في سبب تعلمه الفقه - : " أخبرني الشيخ الإمام
أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم أن سبب تعلمه الفقه أنه شهد جنازة
لرجل كبير من اخوان أبيه فدخل المسجد قهل صلاة العصر والخلق فيه فجلس ولم
يركع فقال له أستاذه - يعنى الذى رآه - بإشارة أن قم فصل تحية المسجد
فلم يفهم فقال له بعض المجاورين له : أبلغت هذا السن ولا تعلم أن تحية المسجد
واجبه ؟ وكان قد بلغ حينئذ ستة وعشرين عاما ، قال : فقمتم وركعت
وفهمت اذا اشارة الأستاذ لى بذلك . قال : فلما انصرفنا من الصلاة على
الجنازة إلى المسجد مشاركة للأحباء من أقرباء الميت ، دخلت المسجد فبادرت

(١) هو عبد الله بن محمد الأشبيلي المالكي . الوزير رجل إلى المشرق ومكث بالشام
مدة وفي عودته إلى المغرب توفي بمصر في محرم سنة ٤٩٣ هـ . أنظر :

شذرات الذهب ج ٤ ص ١٤١ ، ١٤٢ .

(٢) معجم الأدباء لياقوت ج ١٢ ص ٢٤٠ ، ٢٤١ .

بالركوع فقيل لى : أجلس أجلس ليس ذا وقت صلاة ، فانصرف عن الميت وقد خزيت ولحقنى ما هانت على به نفسى وقلت للأستاذ ، دلى على دار الشيخ الفقيه المشاور أبى عبد الله بن دحون^(١) . فدلنى فقصدته من ذلك المشهد وأعلمته بما جرى فيه ، وسألت الابتداء بقراءة الحلم ، واسترشدته فدلنى على كتاب الموطأ لمالك بن أنس - رضى الله عنه - فبدأت به عليه قراءة من اليوم التالى لذلك اليوم ثم تناهت قراءتى عليه وعلى غيره نحو ثلاثة أعوام وسدأت بالمناظرة^(٢) .

فهما تان الروايان - عدم معرفته جبر الصلاة ، وتحية المسجد - عن أبى محمد بن العربى لا تتفقان مع ما ثبت من تعلمه فى صغره ، وتلقيه الحديث مبكرا .

وان سلمنا عدم معرفته جبر الصلاة - بسجود السهو - لقلة وقوعه . فان سياق قصة حياته يناهى جهله بتحية المسجد ، وبجبر الصلاة - على معنى قضاء الفائت منها ، أو اتمامها - لما أحاط به والده من العناية . فقد عنى بتربيته وتعليمه فلا يحقل أن يتركه بدون معرفة للمعارف الأولى فى الفقه فى الصلاة فرائضها ونوافلها .

(١) كذا فى معجم الأدباء . وهو أبو محمد عبد الله بن يحيى بن أحمد الأموى يعرف بابن دحون من أهل قرطبة . أخذ عن أبى بكر بن زرى ، وأبى عمر الأشبلى وغيرهما من جلة العلماء . وكان فقيها عارفا بالفتوى حافظا للرأى على مذهب مالك عارفا بالشروط وعلما بها مشاورا فيها . توفى سنة ٤٣١ هجرية . أنظر الصلاة لابن بشكوال ج ١ ص ٢٦٠ .

(٢) معجم الأدباء لياقوت الحموى ج ١٢ ص ٢٤٢ ، ٢٤٣ . وأنظر تذكرة الحفاظ للذهبي ج ٣ ص ١١٥٠ ، ١١٥١ .

ثم ارتياده مجالس العلماء لطلب الحديث في المساجد مما يبعد جهله
بتحية المسجد . والأخذ بهذه الرواية يؤدي حتما إلى القول أن لم يدخل
المسجد قبل ذلك ، أو لم يدخله إلا قليلا ، ولم يصل جملة وهذا غير محقول
بالنسبة له أن يجهل ذلك وقد بلغ السادسة والعشرين .

يقول أبو زهرة : " وإن الخبر في ذلك لا يحمل دليل بطلان أن يكون ابن
حزم في هذه السن . وذلك لأنه ذكر أن مريه وأستاذة قد صحبه ، وأشار
إليه بذلك . ومن كان في السادسة والعشرين ، وبلغ مرتبة الوزارة لا يذكر
الناس من يشير إليه على أنه مريه .

وإن المحقول أو القريب من المحقول أن يكون ذلك وهو في السادسة عشرة
من عمره ، وأن يكون في الكلام تصحيف من النسخ وقد كتبوا بدل العشر عشرين^(١) .

وأرى أنه ليس بعيدا عدم معرفته تحية المسجد ، وجبر الصلاة وهو في
السادسة عشرة من عمره لأنه قريبا بدأ يخرج من بيت والده ، ويجالس كما قال
عن تربيته في حجور النساء : ونشأته بينهن وعدم معرفته لخبرهن حتى كبر^(٢) .

ويؤيد ذلك ما روى عن أول سماعه . وما روى عمر بن واجب قال : " بينما
نحن عند أبي ببلنسية وهو يدرس المذهب إذ بأبي محمد بن حزم يسمعنا
ويتعجب ، ثم سأل الحاضرين مسألة من الفقه جووب فيها فاعترض في ذلك
فقال له بعض الحضار : " هذا العلم ليس من متحلاتك " فقام وقعد ودخل

(١) ابن حزم لأبي زهرة ص ٣٣ ، ٣٤ .

(٢) أنظر طوق الحمامة ص ١٤١ .

منزله فحكف ، ووقف منه وابل فما كف وما كان بعد أشهر قريبة حتى قصدنا الى ذلك الموضع فناظر أحسن مناظرة ، وقال فيها : أنا أتبع الحق وأجتهد (١) ولا أتقيد بمذهب .

هذه الرواية تؤيد كونه بطلاً دراسة الفقه في السادسة عشرة من عمره مع بداية سماعه للحديث لأن الحديث والفقه أخوان متلازمان لا يمكن أن يطلب الحديث إلا مع الفقه ، وأن ما ذكر في الروایتين عن ابن العربي فيه تصحيف من النسخ ، لأن فيما روى عن عمر بن واسب أنه بعد أشهر من وقوع القصة ، وكان عمره آن ذاك بين ثلاثة وعشرين وخمسة وعشرين تقريباً ، وقد قال انه لا يتقيد بمذهب ، والمصروف أنه درس الفقه المالكي بادی الأمر ، لأنه هو المذهب السائد في المغرب ، وقد ابتدأ دراسة موطأ مالك على ابن دحون كما عرفنا قريباً ، ثم تحول شافعيًا فاشتهر به قبل أن يذهب الى مذهب أهل الظاهر (٢)

ذكر ياقوت في معجم الأدباء عن أبي مروان ابن حيان أن أبا محمد بن حزم : " مال أولاً النظر به في الفقه الى رأى محمد بن ادريس الشافعي — رحمه الله — وناضل عن مذهبه ، وانحرف عن مذهب سواه حتى وسم به ونسب اليه فاستهدف بذلك لكثير من الفقهاء وعيب بالشذوذ ثم عدل في الآخر الى قول أصحاب

(١) سير النبلاء جزء خاص بترجمة الامام ابن حزم للذهبي تحقيق سعيد الأفغاني

ص ٢٩٠ وتذكرة الحفاظ ج ٣ ص ١١٤٨

(٢) أنظر لسان الميزان لابن حجر ج ٤ ص ١٩٨

(١) ومن اتبعه من فقهاء الأمصار فنقحه ونهجه
الظاهر مذهب داود بن علي .
وجادل عنه ووضح الكتب في بسطه وثبت عليه الى أن مضى لسبيله - رحمه الله -
(٢)

وقال ابن خلكان : " وكان . . مستتبعا للأحكام من الكتاب والسنة
بعد أن كان شافعي المذهب فانتقل الى مذهب أهل الظاهر " (٤)

وقال الذهبي : " وكان شافعيًا ثم انتقل الى القول بالظاهر ونفى القول
بالقياس " (٥)

(١) داود بن علي بن خلف الأصمهاني . أبو سليمان الملقب بالظاهري . ولد
بالكوفة ، وسكن بغداد ونال شهرة في العلم ، فهو أحد الأئمة
المجتهدين في الإسلام ، ولقب بالظاهري ، لأخذه بظواهر النصوص وأعراضه
عن التأويل والرأي والقياس . وكان أول من جهر بهذا القول . ذكر ابن
تيمية أنه من الثبتين للصفات على مذهب أهل السنة والحديث . ويذكر
الأشعري أن قوله في القرآن ، أنه محدث غير مخلوق . وأن الله لم يزل
متكلما بمعنى أنه لم يزل قادرا على الكلام .

وكان زاهدا ورعا ونال مكانة في العلم قيل : كان يحضر مجلسه كل يوم
أربعمائة صاحب طيلسان أخضر ، قال ثعلب : كان عقل داود أكبر من علمه
وله تصانيف كثيرة منها الإيضاح ، وكتاب الإفصاح . وكتاب الدعوات والبيانات
غير ذلك ، توفي سنة ٢٧٠ من الهجرة وكان مولده سنة ٢٠١ هـ . أنظر :
وفيات الأعيان ج ٢ ص ٢٥٥ - ٢٥٢ . والفهرست لابن النديم ص ٣٠٣ -
٣٠٥ . وشرحات الذهب ج ٢ ص ١٨٥ - ١٨٦ . ومقالات الإسلاميين
ج ٢ ص ٢٥٦ . وشرح الإصفهانيين ص ٧٧ .

(٢) أي وضع بناهجه وطرقه .

(٣) معجم الأدباء ج ١٢ ص ٢٤٧ .

(٤) وفيات الأعيان ج ٣ ص ٣٢٥ .

(٥) تذكرة الحفاظ ج ٣ ص ١١٤٦ .

إذا علمنا هذا ترجح لدينا أنه ابتداء دراسة الفقه مكرراً ، وأنهم
بدأ مستقل برأيه ويجتهد بعد أن تجاوز الرابعة والعشرين من عمره أو فـسـى
أثنائها .

.....

٤ - شيوخه :

تلقى أبو محمد بن حزم العلم عن كثير من العلماء من ذوي الرؤى والاحاطة من علماء عصره ، وقد صحب في صفوه أبا علي الحسين بن علي الفاسي وكان هذا كما وصفه ابن حزم : " عاقلا عالما ممن تقدم في الصلاح والنسك الصحيح ، والزهد في الدنيا والاجتهاد للآخرة - الى أن قال - وما رأيت مثله جملة علما وعملا ودينا وورعا فنفعني الله به كثيرا " .^(١)

وكانت هذه الصحبة في مجلس أبي القاسم عبد الرحمن بن أبي يزيد الأزدي^(٢) شيخه وأستاذه ، وقد تلقى عليه الحديث والنحو واللغة .^(٣)

وكان أبو محمد مصاحبا للشيخ أبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمرى^(٤) .

-
- (١) طوق الحمامة ص ٢٧٥ . بتصرف .
 (٢) سبقت ترجمته ص ٣٤ " من الرسالة .
 (٣) أنظر طوق الحمامة ص ١٨١ ، ١٨٢ ، ٢٧٥ .
 (٤) أنظر البداية والنهاية لابن كثير ج ١٢ ص ٩٩٢ وسير النبلاء للذهبي جزء خاص بترجمة ابن حزم ص ٢٢٢ وأبو عمر هذا فقيه حافظ مكثر عالم بالقراءات والخلافات في الفقه وعلوم الحديث ، والرجال قديم السماع كثير الشيوخ على أنه لم يخرج من الاندلس وله مؤلفات نافعة وكان يميل في الفقه على مذهب الشافعي . من مؤلفاته التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد سبعون جزءا . يقول ابن حزم وهو كتاب لا أعلم في الكلام على فقه الحديث مثله فكيف أحسن منه . وله الاستيعاب في أسماء المذكورين في الروايات والسير والمصنفات من الصحابة وغير ذلك كثير وقد كان مولده سنة ٣٦٢ أو ٣٦٨ .
 ووفاته ٤٦٠ أو ٤٦٣ من الهجرة . أنظر : جذوة المقتبين ص ٣٢٧ -
 ٣٦٩ ، والصلة ج ٢ ص ٦٤٠ - ٦٤٢ وهدية العارفين ج ٦ ص ٥٥٠ - ٥٥١ .

(١)
ومن سمع منهم ، أبى عمر أحمد بن الجصور وهو أول من سمع منه . ومن
(٢)
يحيى بن عبد الرحمن بن مسعود ابن وجه الجنة صاحب قاسم بن أصبغ ، فهو
(٣)
أعلى شيخ عنده .

(٤)
ويونس بن عبد الله بن مغيث القاضي ، وحمام بن أحمد

(١) أنظر جذوة المقتبس للحميدى ص ٣٠٨ . ومغية الملتبس ص ٤٠٣ . وتذكرة
الحفاظ للذهبي ج ٣ ص ١١٤٦ . وأنظر ما سمع منه فى طوق الحمامة
فى ص ١٥١ ، ٢٤٥ ، ٢٧٠ ، ٣٠٦ ، ٣٢٢ . وفى حجة الوداع ص ٢٢٠ ،
٢٤٩ ، ٣٥٤ .

(٢) يكنى يحيى هذا بأبى بكر ويمر فبا بن وجه الجنة من أهل قرطبة سمع من
قاسم بن أصبغ ومن أحمد بن سعيد بن حزم وحدث عنه جماعة من العلماء
روى عنه أبو عمر بن عبد البر وأبو محمد بن حزم وكان يلتزم صناعة الخرازيين
وكان مولده سنة ٣٠٤ ووفاته ٤٠٢ للهجرة أنظر جذوة المقتبس ص ٣٧٧ .
والصلة ج ٢ ص ٦٢٧ .

(٣) هو قاسم ابن أصبغ بن محمد بن يوسف بن ناصح بن عطاء البليانى أبو محمد
مولى الوليد بن عبد الملك كان اماما حافظا أصله من بيانه وسكن قرطبة سمع
محمد بن وضاح ومحمد بن عبد السلام الحسنى وغيرهم ورحل فسمع اسماعيل
بن اسحاق القاضي وأبا اسماعيل الترمذى والحارث بن أبى أسامة . وأبا
قلاية الرقاشى . وغيرهم ، وتوفى فى قرطبة سنة ٣٤٠ هجرية عن سن
عالية ولم يسمع منه شئ قبل موته بسنتين . أنظر : معجم الأدباء
لياقوت ج ١٦ ص ٢٣٦ ، ٢٣٧ .

(٤) يونس بن عبد الله بن محمد بن مغيث أبو الوليد قاضى الجماعة بقرطبة يعرف
بابن الصغار من أعيان أهل العلم سمع أبا بكر محمد بن معاوية وغيره كثير .
وروى عن أبو عمر النمرى ، وأبو محمد بن حزم وكان زاهدا فاضلا محققا ،
من كتبه المنقطعين الى الله ، مولده سنة ٣٣٨ ووفاته ٤٢٩ للهجرة . أنظر:
الصلة لابن بشكوال ج ٢ ص ٦٤٦ ، ٦٤٧ . وهدية المارفين ج ٦ ص
٥٧٢ .

- (١) القاضي ، ومحمد بن سعيد بن نبات . (٢) وعبد الله بن ربيع التميمي . (٣) وعبد الله بن محمد بن عثمان . (٤) وأبي عمر أحمد بن محمد الطلمنكي . (٥) وعبد الله بن يوسف بن ناعي . (٦)

(١) حمام بن أحمد بن حمام القرطبي أبو بكر القاضي المحدث قال عنه ابن حزم كان واحد عصره في البلاغة وفي سعة الرواية ضابطا لما قيده روى عن الباجي وابن عائد وغيرهما توفي بقرطبة سنة ٤٢١ وكان مولده ٣٥٧ للهجرة . أنظر : الصلة ج ١ ص ١٥٣ .

(٢) هو محمد بن سعيد بن محمد بن عمر بن سعيد بن نبات الأموي القرطبي شيخ من شيوخ الحديث ، وكان مفتيا بالأثار جامعاً للسنن ثقة في روايته ضابطا لكتبه وكان شيخا فاضلا صالحا ديناً ورعاً وكان مولده سنة ٣٣٥ ووفاته ٤٢٩ للهجرة . أنظر : الصلة ج ٢ ص ٤٩٢ ، ٤٩٣ .

(٣) هو عبد الله بن محمد بن ربيع بن صالح التميمي يكنى أبا محمد . من أهل قرطبة روى عن كثيرين من أهل الأندلس ورحل إلى المشرق فحج وروى عن جماعة من علمائه ورجع إلى الأندلس فروى عنه كثير منهم ابن حزم وكان ثقة ثبتاً ديناً فاضلاً وكان مولده سنة ٣٣٠ ووفاته ٤١٥ للهجرة . أنظر : الصلة ج ١ ص ٢٥٣ ، ٢٥٤ .

(٤) هو العمري البطليوسي أبو محمد نحوي فقيه شاعر أديب مات حوالي سنة ٤٤٠ للهجرة . أنظر : جذوة المقتبس ص ٢٦٣ والصلة ج ١ ص ٢٦٦ .

(٥) أبو عمر الطلمنكي فقيه حافظ محدث منسوب إلى بلده وكان إماماً في القراءات المذكورة ، وثقة في الروايات ، رحل فسمع من كثير من العلماء في المشرق وسمع بالأندلس كثيراً وسمع منه أبو عمر بن عبد البر وأبو محمد بن حزم وجماعة كان مولده سنة ٣٤٠ ووفاته ٤٢٨ للهجرة . أنظر : جذوة المقتبس ص ١١٤ . وخفية الملتبس ص ١٥١ .

(٦) عبد الله بن يوسف بن ناعي الرهوني القرطبي يكنى أبا محمد روى عن أبي الحسن الانطاكي وغيره وكان رجلاً صالحاً خيراً فاضلاً لا يقف بباب أحد وكان موجوداً للقراءات حسن الخلق شديد الانقباض جيد الحقل توفي سنة ٤٣٥ وكان مولده ٣٤٨ للهجرة . أنظر الصلة ج ١ ص ٢٦٢ .

وأنظر فيمن ذكر سماع ابن حزم من أولئك . سير النبلاء للذهبي جزء خاص بترجمة ابن حزم ص ٢٢ . وتذكرة الحفاظ له ج ٣ ص ١١٤٦ .

(١) وسمع من أحمد بن أصبغ • وأحمد بن عمر بن أنس المذري (٢)

(٣) وسمع من عبد الله الأزدي المعروف بابن القرضي • ومن القاضي أبو—
عبد الرحمن عبد الله بن عبد الرحمن بن حجاج المعافري وقد قال عنه انه—
(٤) أفضل قاض رأيت •

(١) هو أحمد بن قاسم بن محمد بن قاسم بن أصبغ البلياني يكنى أبا عمر ، من أهل قرطبة روى عن أبيه عن جده جميع ما رواه وكان غفيرا ظاهرا شديدا الانقباض توفي سنة ٤٣٠ من الهجرة • أنظر الصلة ج ١ ص ٥٢ •
(٢) هو المعروف بابن الدلاني من أهل المرية يكنى أبا العباس رحل الى المشرق وجاور بالبيت الحرام أعواما وسمع من أهل الرواية من أهل الأمصار الواردين الى مكة وصحب أباذر الهروي وسمع منه صحيح البخاري مرات ورجع الى الاندلس فسمع منه جماعة منهم ابو عمر ابن عبد البر وابن حزم وتوفي بالمرية سنة ٤٧٨ وكان مولده ٣٩٣ من الهجرة • أنظر : جذوة المقتبس ص ١٣٦ — ١٣٩ • والصلة ج ١ ص ٦٩ ، ٧٠ وذكر سماع ابن أصبغ والخدري والذهبي في سير النبلاء أنظر ص ٢٢ • جزء خاص بترجمة ابن حزم •
(٣) أنظر طوق الحمامة ص ٢٦٢ ، ٢٦٣ •

وابن القرضي هو : عبد الله بن محمد بن يوسف المعروف بابن القرضي أبنا الوليد القاضي كان حافظا متقنا عالما ذا حظ من الأدب سمع بالاندلس ومصر ومكة وله تاريخ في العلماء والرواة للعلم بالاندلس وغيره ، وأخبر عنه ابنه أبو بكر وأبو محمد بن حزم وغيرهما ومات في الفتنة أيام دخول البربر قرطبة سنة ٤٠٠ من الهجرة • أنظر : جذوة المقتبس ص ٢٥٤ — ٢٥٦ •
(٤) أنظر طوق الحمامة ص ٢٩٤ ، ٢٩٥ • وحجة الوداع ص ٢٥٢ ، ٣١٧ ، ٣٥٩ ، ذكر بعض ما سمع من أبي عبد الرحمن • وهو عبد الله بن عبد الرحمن بن الحجاج المعافري القاضي ، فقيه محدث من أهل بيت قضاء وعلم وجلالة ومنازلهم ببليسية روى عنه أبو محمد بن حزم الحديث وقال هو أفضل قاض رأيت دينا وعقلا وتصاونا مع خطه الوافر من العلم ، توفي سنة ٤١٧ أو ٤١٨ من الهجرة • أنظر طوق الحمامة ص ٢٩٤ ، ٢٩٥ • وجذوة المقتبس ص ٢٦٢ • والصلة ج ١ ص ٢٥٥ ، ٢٥٦ •

ومن عبد الرحمن بن عبد الله الهمداني . وقد سمع منه في مسجد القمري
(١) من قرطبة . ومن محمد بن عبد الله بن هاني بن هابيل اللخمي البزار . ومن
(٢) محمد بن اسحق ، وعلى بن سعيد العبدري ، وقال أبو محمد : انـه
(٣) طلب الحديث على سائر شيوخ المحدثين بقرطبة .
(٤)
(٥)

- (١) أنظر طوق الحمامة ص ٢٩١ ، ٢٩٦ ، ٢٩٧ . وحجة الوداع ص ٢٣١ ، ٢٤٣ .
والهمداني هو عبد الرحمن بن عبد الله الهمداني الوريهاني وصرف بابن
الخراس من أهل بجانة ويكنى أبا القاسم ، روى بالمشرق عن أبي محمد
المروزي وعن غيره وكان رجلا صالحا متقبضا توفي سنة ٤١١ وكان مولده ٣٣٨
من الهجرة . أنظر : الصلة لابن بشكوال ج ١ ص ٣٠٥ .
(٢) وهو من أهل قرطبة يكنى أبا عبد الله سمع من أحمد بن سعيد بن حزم ومن
غيره ، ورحل الى المشرق فحج وكتب الحديث عن كثير وكان فقيها محدثا
كثير الحفظ لأخبار فقهاء الأندلس حدث عنه الخولاني وأبو محمد بن حزم
وغيرهما وتوفي سنة ٤١٠ وكان مولده ٣٢٨ من الهجرة . أنظر : الصلة ج ٢
ص ٢٧٦ .
(٣) وهو أبو عبد الله كان رجلا صالحا مذكورا ، وعلى طريقة من الزهد ، وله
كلام يدل على إخلاصه وصدق طويته حدث عنه أبو محمد بن حزم وغيره .
أنظر : جذوة المقتبس ص ٤٤ . وذكره ابن حزم في طوق الحمامة ص ٣٢٣ .
(٤) أنظر : ابن حزم الأندلسي لسعيد الأففاني ص ٣٥ .
وعلى بن سعيد العبدري من أهل الفضل والمعرفة والأدب ، وهو من
أهل جزيرة ميورقه يكنى أبا الحسن . وسمع من أبي محمد بن حزم وعنه
أخذ أيضا ابن حزم ، ورحل الى المشرق فحج ودخل بغداد ، وترك
مذهب ابن حزم ، وكان قد اعتقه ، وتفقه عند أبي بكر الشاشي وله
تعليق في مذهب الشافعي ، توفي سنة ٤٩٣ من الهجرة . أنظر :
الصلة ج ٢ ص ٤٠١ ، ٤٠٢ . وهدية العارفين ج ٥ ص ٦٩٤ .
(٥) أنظر طوق الحمامة ص ٢٦٣ .

وقرأ الفقه على عبد الله بن يحيى بن أحمد بن دحون الفقيه الذي كان
عليه مدار الفتيا بقرطبة . (١)
بن مفلت ، وعنه - على ما يظهر - أخذ القول بالظاهر حتى صار فيـه
اماماً . (٢)

(٣)
وقد أخذ المنطق عن محمد بن الحسن المذحجي المعروف بابن الكنانى .

وقد قرأ معلقة طرفه بن العبد مع شرحها على أبى سعيد مولى الحاجب
جعفر ، عن أبى بكر المقرئ ، عن أبى جعفر النحاس - رحمهم الله - فى
المسجد الجامع بقرطبة . (٤)

هكذا تلقى - أبو محمد بن حزم - الحديث وغيره من العلوم على أولئك
العلماء وغيرهم كثير من الذين التقى بهم فى صفرة بقرطبة ، وحتى بعد ذهابه

(١) أنظر طوق الحمامة ص ٢٦٤ ، وممجم الأدباء لياقوت ج ١٢ ص ٢٤١ .
(٢) أنظر بغية الملمس ص ٤٥٣ . وابن حزم الأندلسى لسعيد الأفغانى
ص ٣٥ .

ومسعود بن سليمان بن مفلت الشنترينى هذا من أهل قرطبة يكنى أبنـاً
الخيار ، أديب محدث داوودى المذهب لا يرى التقليد ، ويقال انه لم يزل
عالماً متعلماً متواضعا الى أن لقي الله عز وجل وذلك سنة ٤٢٦ من الهجرة .
أنظر : الصلة ج ٢ ص ٥٨٣ .

(٣) أنظر وفيات الأعيان لابن خلكان ج ٣ ص ٣٢٦ . والبداية والنهاية لابن كثير
ج ١٢ ص ٩٢ . وتذكرة الحفاظ للذهبي ج ٣ ص ١١٤٧ .

وابن الكنانى : هو أبو عبد الله محمد بن الحسن المذحجى المـمـرروف
بابن الكنانى . له مشاركة قوية فى علم الادب والشعر وله تقدم فى علم
المنطق ، والطب وكلام فى الحكم وله رسائل فى كل ذلك وكتب معروفة له
كتاب سماه " محمد وسعدى " مليح فى معناه كما قال الحميدى وعاش بعد
الاربعمئة بمدة . أنظر : جذوة المقتبس ص ٤٩ .

(٤) أنظر طوق الحمامة ص ١٧٩ ، ٢٩٢ .

عنها وتجوله في الأندلس بمقل لا يكل ، ونفس لا تل فلم يفارق الطلب، والسماع
الى أن صار اماما ، لم تتمن به الأندلس أن تكون كالمرآة . كما قال
(١)
الفتح ابن خاقان .

.....

(١) أنظر نفع الطبيب للمقرئ التلمساني ج ٥ ص ٩٦ .

٥ - مكانته العلمية :

انصرف أبو محمد بن حزم - بعد انهيار المعهد الأموي ، أو تفككه - إلى العلم انصرافا تاما فأقبل على دراسة العلوم الشائعة في عصره من المنقول ، والمعقول فلم يترك بابا من أبواب العلم الاسلامي الا خاض فيه خوض المعارف بمراميه - المدرك بمغازيه فيقبل الحق الذي يعتقد حقا ، ويرد في عنف ما يراه باطلا . واطلع كذلك على كثير من العلوم غير الاسلامية ، فرد على الفلاسفة ، واليهود ، والنصارى ، وهوبكل هذا يسلك طريقته الصريحة الحرة . وقد ساعده على كل هذا ما وهبه الله تعالى من الحافظة القوية الواعية التي جعلته يستولى على أبواب العلم استيلاء يقل نظيره ، ثم طلبه المتواصل ، ومثابرته العديدة النظير حتى انه لشدة حرصه على الحفظ كان يأكل اللبان لا اعتقادهم أنه يقوى الحافظة (١) قال الخطاب بن دحية : " كان ابن حزم قد برص من أكل اللبان وأصابه زمانة " .

وان الناظر في سيرة ابن حزم - ما جرى عليه من تقلبات الحياة " فيبعد أن كان في صباه يلبس الحرير ، ولا يرضى من المكان الا بالسريير " (٢) وما عقب هذا من الاجلاء عن الأوطان ، وتغير الأحوال ، ثم يرى مبلغه من العلم ومقدار مصنفاته - يدرك تمام الادراك أنه صورة للمزينة الصادقة القوية التي لا تقبل التردد بحال . يروى ياقوت : " أن ابن حزم اجتمع يوما مع الفقيه أبي الوليد

(١) سير النبلاء ص ٣٦ . قال الذهبي في نفس الصفحة من السير : " وكذلك

كان الشافعي رحمه الله يستعمل اللبان لقوة الحفظ فولد له ربي الدم " .

(٢) أنظر سير النبلاء ص ٢٨ ، ٢٩ . وينسب هذا القول للبعث ابن حزم .

(١)
 سليمان بن مخلف بن سعيد بن أيوب الباجي صاحب كتابي المنتقى ، والاستختاء
 وغيرهما من التواليف وجرى بينهما مناظرة ، فلما انقضت قال الفقيه أبو الوليد:
 تعذرني فإن أكثر مطالعتي كانت على سرج الحراس . قال ابن حزم : وتعذرني
 أيضا فإن أكثر مطالعتي كانت على منابر الذهب ، والفضة ، أراد أن الفسنى
 أضيع لطلب العلم من الفقر (٢) .

وهذا هو المعروف والواقع المشاهد . ولكن همة ابن حزم كانت أعلى من أن
 ينمها الفنى ودواعيه من طلب العلم الذى رأى به العز والرفعة فى الدين
 والدنيا . فنال بالعلم مكانة علمية يندران تنال .

قال عنه تلميذه الحميدى : " كان حافظا عالما بعلم الحديث وفقهه
 مستنبطا للأحكام من الكتاب والسنة متفنا فى علوم جملة عاملا بعلمه زاهدا فى الدنيا
 بعد الرياسة التى كانت له ولأبيه من قبله فى الوزارة وتدير الممالك متواضعا
 ذا فضائل جمّة وتواليف كثيرة فى كل ما تحقق به من العلوم وما رأينا مثله - رحمه
 الله - فيما اجتمع له مع الذكاء ، وسرعة الحفظ ، وكرم النفس والتدين (٣) .

-
- (١) هو أحد علماء الأندلس وحفاظها سكن شرق الأندلس ، ورحل الى المشرق
 سنة ٤٢٦ من الهجرة تقريبا فبقى فى المشرق قرابة ١٣ عاما . وروى عن كثير
 من الحفاظ ودرس الفقه ، ودرسه . وأخذ الكلام عن أبي جعفر التلمسانى
 بالموصل . وتولى القضاء بعد رجوعه الى الأندلس . وتوفى سنة ٤٧٤ وكان
 مولده سنة ٤٠٣ من الهجرة . أنظر: وفيات الأعيان ج ٢ ص ٤٠٨ ، ٤٠٩ .
 وشذرات الذهب ج ٣ ص ٣٤٤ ، ٣٤٥ .
 (٢) معجم الأدباء ج ١٢ ص ٢٣٩ ، ٢٤٠ .
 (٣) جذوة المقتبس ص ٣٠٨ ، ٣٠٩ . يتصرف ، وأتظر بغية الملبس للضبي
 ص ٤٠٣ . وفيات الأعيان لابن خلكان ج ٣ ص ٣٢٥ .

وقال عنه القاضي صاعد بن أحمد : " كان أبو محمد بن حزم أجمع أهل
الأندلس قاطبة لعلوم الاسلام وأوسعهم معرفة مع توسعه في علم اللسان ، ووفور
حظه من البلاغة والشعر والمعرفة بالسير والأخبار " (١)

ومثل ما وصفه الحميدى ، وصاعد ، وصفه كثير من العلماء . كأي مروان
بن حيان . والبسج بن حزم الخافقى ، والقفطى ، والذهبي ، وابن حجر ،
وابن كثير وزاد بأنه طبيباً ومضلماً من علم المنطق . (٢) (٣) (٤) (٥) (٦) (٧)

شهد لأبى محمد بن حزم من أشرنا اليهم وغيرهم كثير ، بكثرة علمه ،
وسعة آفاقه ، حيث أنه طرق أبواب العلوم الكثيرة وتمثلها وصار له في كل منها
رأى واجتهاد ، وترك في أكثرها تواليف جمّة ضخمة تدل على ثروته الواسعة
فيها وتمكنه القوى من ناصيتها ، وقد وصفه ابن بسام : " البحر لا تكف غواريه
ولا يروى شاره " (٨)

فهو بحق العالم المحقق المستوعب وقد شهد له أكثر العلماء بالاجتهاد
كالحميدى ، والذهبي وقد قال : " ابن حزم رجل من العلماء الكبار فيـه
(٩)

-
- (١) الصلة لابن بشكوال ج ٢ ص ٣٩٥ .
 - (٢) أنظر : معجم الأدباء لياقوت ج ١٢ ص ٢٤٧ .
 - (٣) أنظر : سير النبلاء للذهبي ص ٢٨ .
 - (٤) أنظر : تاريخ الحكماء ص ٢٣٢ ، ٢٣٣ .
 - (٥) أنظر تذكرة الحفاظ ج ٣ ص ١١٤٦ .
 - (٦) أنظر : لسان الميزان ج ٤ ص ١٩٨ .
 - (٧) أنظر : البداية والنهاية ج ١٢ ص ٩٢ .
 - (٨) الذخيرة لابن بسام - القسم الأول - المجلد الأول - ص ١٦٧ .
 - (٩) أنظر جذوة المقتبس ص ٣٠٨ .

أدوات الاجتهاد كاملة تقع له المسائل المحررة ، والمسائل الواهية ^(١) ، وعلى
الجملة فهو نسيج وحده ^(٢) ، وأنه لمن الصعب جدا على الدارس ، استقصاء
ثقافته ، وتعيين شتى المجالات العلمية التي برع فيها فهو كما وصفه زكريا
ابراهيم : " المفكر الظاهري الموسوعي " ^(٣) .

ونورد هنا نمودجا ندرك منه سرعة استحضار ذهنه وبلغ احاطته بالعلم
والمعلماء المصنفين السابقين له وكيفية ترتيبه لهم وهو ما أورده الذهبي في
سير النبلاء قال : " ورأيت قد ذكر قول من يقول : أجل المصنفات الموطأ فقال :
" بل أولى الكتب بالتعظيم صحيح البخاري ، ومسلم ، وصحيح ابن السكن ،
ومنتقى ابن الجارود ، والمنتقى لقاسم بن أصبغ ، ومصنف أبي جعفر الطحاوي ^(٤) .
ثم قال : ومسند البزار ، ومسند ابن أبي شيبة ، ومسند أحمد بن حنبل ،
ومسند اسحاق ، ومسند الطيالسي ومسند الحسن بن أبي سفيان ، ومسند بن
سنجر ، ومسند عبد الله بن محمد المسندي ، ومسند يعقوب ابن أبي شيبة ،
ومسند علي بن المديني ، ومسند ابن أبي غرزة ، وما جرى مجرى هذه الكتب
التي أفردت لكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم صرفا .

(١) تذكرة الحفاظ ج ٣ ص ١١٥٣ ، ١١٥٤ .

(٢) أنظر : نفع الطيب للمقرى ج ٢ ص ٢٨٤ .

(٣) ابن حزم الأندلسي للدكتور زكريا ابراهيم ص ١ . العنوان .

(٤) يقول الذهبي بعد هذا : " ما ذكر سنن ابن ماجه ولا جامع
أبي عيسى فانه ما رآها ولا دخلا الى الأندلس الا بعد موته "
سير النبلاء ص ٤١ .

ثم الكتب التي فيها كلامه ، وكلام غيره ، مثل مصنف عبد الرزاق ، ومصنف
أبي بكر ابن أبي شيبة ، ومصنف بقي بن مخلد ، وكتاب محمد بن نصر المروزي ،
وكتيب ابن المنذر الأكبر ، والأصغر ، ثم مصنف حماد بن سلمه ، وموطأ مالك
بن أنس ، وموطأ ابن أبي ذيب ، وموطأ ابن وهب ، ومصنف وكيع ، ومصنف
محمد بن يوسف الفريابي ، ومصنف سعيد بن منصور ، ومسائل أحمد بن حنبل
(١)
وفقه أبي عبيد ، وفقه أبي شور .

ويحق أن هذا يدل على فرط ذكائه وسعة علومه ، وسنتكلم على مؤلفاته
قريباً ونرى مكانة بعض هذه المؤلفات عند العلماء وما قالوا عنها . وقد وصفه
المستشرقون الأوروبيون بمؤسس علم الأديان المقارن من أجل كتابه الفصل في الملل
(٢)
والأهواء والنحل .

ومعد أن عرفنا هذه المنزلة العلمية الرفيعة التي احتلها أبو محمد ابن
حزم بشهادات العلماء من معاصريه ، ومن بعدهم الى عصرنا الحاضر في أنواع
المعلوم المختلفة ، وقلما يؤلف مؤلف بعد ابن حزم في فن من الفنون الكثيرة
التي طرقها الا رجع الى مؤلفاته واستشهد بأقواله ، وكفى بهذا دليلاً على منزلته
العلمية ، فلهذا يصعب علينا وطول لو حاولنا أن نتعرض ، لبيان طريقته
في كل ما طرق ، ومنهجته في كل ما نهج ، ولكننا علمنا بشكل عام منزلته
العلمية ، عند العلماء الذين أشرنا الى بعض كلامهم عنه .

(١) سير النبلاء للذهبي ص ٤١ ، ٤٢ .

(٢) أنظر ابن حزم الأندلسي للدكتور عبد الكريم خليفة ص ١٣٥ .

وقد وصف لنا ابن حيان ، طريقة جدله ومناظراته بعد أن ذكر كثرة
علمه : بأنه يحمل هذا العلم ويجادل من خالفه على استرسال في طباعه
ويذل بأسراره ، ولم يكن يلفظ صدعه بما عنده بتعريض ، ولا يرقه بتدريج ،
بل يصك به من عارضة صك الجندل ، وينشقه متعلقه انشاق الخردل .
(١)

وكان كل اعتماده في المناقشة والاستدلال على مصدرين :

أولهما : المبادئ العقلية المقررة في أوائل الحس ودائه العقل .

وثانيهما : النصوص ، فيرفض التأويل أو القياس أو التعليل مؤكدا أن دين الله
تحالي ظاهر لا باطن فيه وجهر لا سر تحته كله برهان لا مسامحة

فيه ، ولم يكن عند الرسول صلى الله عليه وسلم سر ولا رمز ولا باطن
(٢)
غير ما دعا الناس كلهم اليه .

... ..

(١) أنظر معجم الأدباء لياقوت ج ١٢ ص ٢٤٨ .

(٢) أنظر ابن حزم الأندلسي . للدكتور زكريا إبراهيم ص ١٥٦ .

٦ - تلاميذه :

مال أبو محمد في أول أمره الى رأى محمد بن ادريس الشافعى رحمه الله ،
وهذا خلاف ما عليه جمهور أهل الأندلس . فهم على مذهب الامام مالك .
فاستهدف بذلك لكثير من الفقهاء وعيب بالشذوذ ، ولكنه لم يستمر على هذا
فعدل الى ما هو أشد وهو قول أصحاب الظاهر ، يقول عن نفسه : ”

وذى عدل فيمن سباني حسنه	يطيل ملاهى فى الهوى ويقول
أمن حسن وجه لاح لم تر غيره	ولم تدركيف الجسم أنت قتيل ؟
فقلت له أسرفت فى اللوم فأتد	فمندی رد لو أشاء طویل
ألم تر أنى ظاهرى وأننى	على ما بدا حتى يقوى دليل ^(١)

وكان رحمه الله زيادة على ظاهرته . صريحا لا يعرف المجاملة ، وحاد
المزاج عنيفا فى مناظراته ومجادلاته .

يقول أبو مروان بن حيان : ” وكان يحمل علمه هذا ويجادل من خالفه
فيه على استرسال فى طباعه وذل بأسراره ، واستناد على العهد الذى أخذه
الله على العلماء من عباده ” لتبيننه للناس ولا تكتمونه^(٢) ، فلم يك يلطف
صدعه بما عنده بتعريض ، ولا يرقه بتدريج بل يصك به معارضه صك الجندل ،
وينشقه متعلقه انشاق الخردل ، فنفر عنه القلوب وتوقع به الندوب حتى استهدف

(١) سير النبلاء ص ٤٦ . ووفيات الأعيان ج ٣ ص ٣٢٧ .

(٢) سورة آل عمران آية (١٨٢) .

الى فقهاء وقتهم فتمالوا على بغضه وردوا أقواله فأجمعوا على تضليله وشنعوا عليه وحذروا سلاطينهم من فتنته * ونهوا عوامهم عن الدنوا اليه والأخذ عنه وطفى الملوك مقصونه عن قريتهم * وسيرونه عن بلادهم الى أن انتهوا به منقطع أثره بترية بلده من بادية لبله (١) *

تلك حصائد طول لسانه الموصوف بأنه شقيق سيف الحجاج باستخفافه بالكبار ووقوعه في أئمة الاجتهاد * وصراحته بما يراه الحق وتمصيه له * وعدم مجاملته للأمرء والحكام عوامل عديدة أحاطت بابن حزم فقللت من مصاحبته * وهناك عامل دعا علماء عصره الى التألب ضده غير ما ذكر الحسد لما كانت عليه حاله من الثراء * ثم مع هذا كثر تحصيله العلمى * قال عن نفسه :

(٢)
أنا الحلق الذى لا عيب فيه سوى بلدى وأنى غير طارى
تقرلى العراق ومن يليها وأهل الأرض الا أهل دارى
طووا حسدا على أدب وفهم وعلم ما يشق له غبارى
فصهما طار فى الآفاق ذكرى فما سطح الدخان بخير نار (٣)

ومع ما ذكر فقد استمر أبو محمد سالكا طريقته بحزيمة صادقة لا تحرف التردد سائرا فى طريقته لا يلتفت الى من يخالفه يبت علمه فيمن ينتابيه من الطلبة الذين لا يخشون فيه الملامة ولا يسمعون أصوات المحذرين عنه لثقتهم به ومعرفتهم بحقيقته *

-
- (١) معجم الأدباء لياقوت ج ١٢ ص ٢٤٨ .
(٢) الحلق بالكسر النفس من كل شىء وجمعه أعلق * مختار الصحاح ص ٤٥٠ والقاموس ج ٣ ص ٢٦٧ .
(٣) معجم الأدباء لياقوت ج ١٢ ص ٢٤٦ .

فمن قرأ عليه وأكثر الرواية عنه محمد بن أبي نصر فتوح بن عبد الله
الأزدى الحميدى (١) وابنه الفضل أبو رافع وهما أكثر من روى عنه (٢) والامام
الوزير أبو محمد بن العربي وقد قرأ عليه أكثر مصنفاته ، قال : " صحبت ابن
حزم سبعة أعوام وسمعت منه جميع مصنفاته سوى المجلد الأخير من كتاب
الفصل وهو من ستة مجلدات ، وقرأنا عليه من كتاب الايصال أربعاً مجلدات فى
سنة ست وخمسين وأربعمائة وهو أربعة وعشرون مجلداً ولى منه اجازة غير مرة " (٣)

وقد سمع عليه الفقه أحد شيوخه الذين سمع منهم وهو على بن سعيد
المبدرى حين حل ابن حزم جزيرة ميورقة . واتبع - المبدرى - المذهب
الظاهرى ، ولما رحل الى المشرق وحج تركه واعتنق المذهب الشافعى (٤)

(٥)
وممن سمع عليه أيضاً محمد بن الوليد الفهرى . وعبد الباقي بن محمد
بن سعيد بن بريال الأنصارى (٦)

-
- (١) أنظر الصلة لابن بشكوال ج ٢ ص ٥٣٠ . وتذكرة الحفاظ للذهبي ج ٣ ص ١١٤٦ .
(٢) أنظر تذكرة الحفاظ ج ٣ ص ١١٤٦ .
(٣) سير النبلاء ص ٣٧ . وتذكرة الحفاظ ج ٣ ص ١١٥١ .
(٤) أنظر الصلة ج ٢ ص ٤٠١ ، ٤٠٢ .
(٥) أنظر الصلة لابن بشكوال ج ٢ ص ٥٤٥ . ونغية الملتبس ص ١٢٥ - ١٢٩ .
وفيهما هو محمد بن الوليد ابن محمد بن خلف بن سليمان بن أيوب الفهرى
يكنى أبا بكر ويعرف بابن أبى وندقه صاحب القاضى أبا الوليد الباجى ،
ورحل الى المشرق وحج ودخل البصرة وبغداد وتفق على العلماء هناك .
وكان عالماً زاهداً ورعاً توفى بالاسكندرية سنة ٥٢٠ هـ .
(٦) أنظر أخبار وتراجم مستخرجه من معجم السفر للسلفى ص ٥٢ .
وابن بريال : من أهل وادى الحجارة يكنى أبا بكر كان عالماً ورعاً وشاعراً سكن
فى آخر عمره المرية وتوفى فى مدينة بلنسية سنة ٥٠٢ وكان مولد ٤١٦ من
الهجرة . أنظر الصلة ج ٢ ص ٣٦٦ ، ٣٦٧ ونغية الملتبس ص ٣٨٥ .

(١)

وآخر من روى عنه مروياته بالاجازة أبو الحسن شريح بن محمد المقرئ *

هؤلاء بعض ممن تتلمذ على أبي محمد ولا شك أنه يصحب حصرهم * ومحررهم

جميعا خلال المدة الطويلة التي قضاها في سبيل العلم والحرص الشديد على

نشره بين الناس قال :

منأى من الدنيا علوم أبشها وأنشرها في كل باد وحاضر

(٢)

دعاء إلى القرآن والسنة التي تناسى رجال ذكرها في المحاضر

.....

(١) أنظر سير النبلاء ص ٢٢ و ٢٣ . ولسان الميزان ج ٤ ص ١٩٨ . وشذرات

الذهب ج ٤ ص ١٢٢ . وأرى أن الذي روى عن ابن حزم ليس شريحا وإنما

والده محمد . لأن شريح ولد سنة ٤٥١ هـ كما في الصلة ج ١ ص ٢٢٩ ،

٢٣٠ هـ ، وشذرات الذهب ج ٤ ص ١٢٢ . ووفاة ابن حزم سنة ٤٥٦ هـ

فسنه عند وفاته ابن حزم خمس سنوات فلا يمكن أن يأخذ عنه بهذا السن .

ومحمد بن شريح الذي رأينا أنه هو الذي روى عن ابن حزم من أهل أشبيلية

يكنى أبا عبد الله رحل إلى المشرق وسمع عن الكثير وله كتب منها الكافي في

القراءات والتذكرة وكان ثقة توفي سنة ٤٧٦ هـ وكان مولده سنة ٣٩٢ هـ . أنظر :

الصلة ج ٢ ص ٥٢٣ ، ٥٢٤ .

(٢) سير النبلاء ص ٤٥ .

٧ — مصنفاته :

عرفنا بداية تعلم ابن حزم ، وكثرة شيوخه الذين أخذ أنواع العلوم عنهم ،
ثم شهادات العلماء بفضله ، وتوابعه الكثيرة في علم الحديث والمصنفات ،
والمسندات ، وأصول الفقه ، وفروعه على مذهبه الذي ينتحله مذهب داود بن
على الأصمهاني ، ومن قال بقوله من أهل الظاهر (١) وفي الملل والنحل
والمنطق والتاريخ ، وله في الأدب والشعر نفس واسع وباع طويل وكان يقول
الشعر على البديهة من ذلك : ما حكى أنه قصد أبا عامر شهيد في يوم غزير
المطر والوحل ، شديد الريح ، فلقبه أبو عامر ، وأعظم قصده على تلك الحال
وقال له ياسيدى مثلك يقصدنى فى مثل هذا اليوم فأنشد أبو محمد بديهيا :

فلو كانت الدنيا دونك لجة وفى الجو صمق دائم وحريق
لسهل ودى فيك نحوك مسلكا ولم يتعذر لى اليك طريق (٢)

وعن مقدار توابعه وفى أى فن كانت يقول صاعد بن أحمد : " أخبرنى ابنه
الفضل المكنى أبا رافع (٣) أن مبلغ توابعه فى الفقه والحديث ، والأصول والنحل
والملة وغير ذلك من التاريخ والنسب وكتب الأدب والرد على المعارض نحو

(١) أنظر معجم الأدباء ج ١٢ ص ٢٣٨ . وتاريخ الحكماء للقفطى ص ٢٣٣ .
(٢) أنظر نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب للمقرئ ج ٢ ص ٢٨٨ .
(٣) هو الفضل بن على بن أحمد بن سعيد بن حزم من أهل قرطبة يكنى
أبا رافع وهو ابن الحافظ أبو محمد روى عن أبيه وعن غيره وكتب بخطه
علما كثيرا ، وكان أدبيا ذا نباهة وذكا ، توفي سنة ٤٧٩ من الهجرة
أنظر : الصلة ج ٢ ص ٤٤٠ .

أربعمائة مجلد تشتمل على قريب من ثمانين ألف ورقة . وهذا شيء ما علمناه
(١)
لأحد ممن كان في دولة الاسلام قبله الا لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري
فانه أكثر أهل الاسلام تصنيفا . . . فقد حسبت أيام حياته ، وحسبت تصانيفه
فكان لكل يوم أربع عشرة ورقة . ثم قال : ولأبي محمد بن حزم بعد هذا
(٢)
نصيب وافر من علم النحو واللغة وقسم صالح من قرض الشعر وصناعة الخطابة .
ولكننا نستطيع أن نفرق بين مؤلفات ابن جرير ، وابن حزم فأكثر مؤلفات الأخير
في الفقه وأصوله وفي الملل والنحل ، والأول في التفسير وبالآثر والتاريخ .

وان ما ذكر الفضل عن مبلغ تواليف والده لم يكتب الله تعالى للكثير منها
البقاء ، وكانت هناك عوامل عديدة دعت الى ذهابها وعدم انتشارها ، من
ذلك مذهبه الذي يخالف به أهل الأندلس . وحدة لسانه ، وتطاوله على
العلماء هناك للدفاع عن هذا المذهب قال أبو العباس بن العريف : " كان
لسان ابن حزم وسيف الحجاج بن يوسف الثقفي شقيقين " .
(٣)

فضاق به علماء عصره فأجمعوا على تضليله ، وشتموا عليه ، وحذروا
سلاطينهم من فتنته ، ونهوا العوام من الدنوا اليه والأخذ عنه حتى ان حاكم

-
- (١) الطبري هو أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن خالد ، كان اماما فسي
فنون كثيرة منها التفسير والحديث والفقه والتاريخ وغير ذلك ، وكان ثقة
في نقله ، وتاريخه أصبح التواريخ وأثبتها . وكان من الأئمة المجتهدين
له مصنفات منها التفسير الكبير المعروف والتاريخ الشهير ، توفي ببغداد
سنة ٣١٠ وكانت ولادته سنة ٢٢٤ من الهجرة . أنظر : وفیات الأعيان ج ٤
ص ١٩١ ، ١٩٢ . وشذرات الذهب ج ٢ ص ٢٦٠ .
(٢) معجم الأدباء ج ١٢ ص ٢٣٨ ، ٢٣٩ . بتصرف .
(٣) وفیات الأعيان لابن خلكان ج ٣ ص ٣٢٨ . وأنظر سير النبلاء جزء خاص
بترجمة ابن حزم ص ٣٦ .

اشبيلية أحرق قسطنطين من كتبه من جراء تأليب العلماء عليه ، قال أبو محمد فسئ
هذا :

فان تحرقوا القوط لا تحرقوا الذي تضمه القوط مريميل هو في صدرى
يسير معى حيث استقلت ركائبي وينزل ان أنزل ويدفن في قبرى
دعوى من احراق رق وكا غـ وتولوا يعلم كى يرى الناس من يدري
والا فعودوا فى المكاتب بدأة فكم دون ما تبغون لله من سـ تر
كذلك النصارى يحرقون - اذا علت أكفهم - القرآن فى مدن الثغر (١)

ولكنه على الرغم مما قيل به من الفقهاء والرؤساء لا يرتدع ولا يرجع الى
ما أرادوا يثبت علمه فيمن ينتابه من أصاغر الطلبة الذين لا يخشون فيه الملامة ،
ولا يدع المثابرة على العلم والمواظبة على التأليف حتى كمل من مصنفاته فى فنون
العلم المختلفة وقر بعير لم تتجاوز باديته كما قال ابن حيان . وقال : (٢)
” ولهذا الشيخ أبى محمد مع يهود لعنهم الله ومع غيرهم من أولى المذاهب
المرفوضة من أهل الاسلام مجالس محفوظة وأخبار مكتوبة وله مصنفات فى ذلك
(٣)
معروفة .“

ويدرك المطلع فى مؤلفات ابن حزم بوجه عام قدرته العقلية العجيبة
فى الفهم الدقيق والنظر الشامل وفى الاستنباط الدقيق وفى نقد آراء الغير
ومجادلتهم ، وهذه خاصة عقلية تلاحظها فى عموم كتبه فلا تكاد تجده مرة مسترخى
الذهن ، أو نائم العقل ، أو مستسلما للنقل ، وإنما هو حاضر العقل يقـظ

(١) سير النبلاء للذهبي ص ٤٤
(٢) أنظر معجم الأدباء ج ١٢ ص ٢٤٨ ، ٢٤٩
(٣) أنظر المرجع السابق ص ٢٥١

الذهن ما يقول لابد أنه مر من رأسه ، وتردد بين ثلاثيف مخه ، لذا تراه اذا
عرض الموضوع الذي يريد لا يفرض عليه شيئاً من أطرفه المثشعبة ويصل الى الهدف
الذي رسمه في مبدأ الطريق بخط مستقيم وهذه صفة نادرة في الملما الواسعى
الثقافة ، وتراه مع كل هذا سالكا طريقته الحرة الصريحة التى لايسير فيها وراء
أحد مهما كانت منزلته مادام يخالف ظاهر الكتاب والسنة ، أو يأتى بقول لايدلان
عليه أولا يعتمد فيه على صريحهما أو يخالف بدائه المقول .

وسأبين بحول الله تعالى أسماء ما توصلت الى معرفته من مؤلفاته مرتبة
على حروف المعجم ، واليك بيانها :

- ١ - الآثار التى ظاهرها الثعارض وثقى التناقض عنها .^(١)
- ٢ - ابطال القياس ، والرأى والاستحسان والتقليد .^(٢)
- ٣ - الاتصال .^(٣)
- ٤ - الاجماع ومسائله على أبواب الفقه .^(٤)
- ٥ - أجوبة " كالأجوبة على المسائل المستغربة من البخارى لابن عبد البر " .^(٥)

-
- (١) أنظر سير النبلاء للذهبي ص ٣٢ .
 - (٢) بروكلمان الذيل ج ١ ص ٦٩٥ ، وقد لخصه مؤلفه ، ونشر بتحقيق سعيد الأفغانى .
 - (٣) كشف الظنون لحاجى خليفة ج ٢ ص ١٣٨٤ .
 - (٤) ابن حزم الأندلسى ورسالة المفاضلة بين الصحابة . لسعيد الأفغانى ص ٥٧ .
 - (٥) كشف الظنون ج ١ ص ٥٤٥ .

(١)

٦ - الأحكام لأصول الأحكام .

(٢)

٧ - اختصار كلام جالينوس في الأمراض الخادة .

٨ - اختلاف الفقهاء الخمسة - مالك ، وأبي حنيفة ، والشافعي ، وأحمد ،

(٣)

وداود - .

٩ - الأخلاق والسير ، في مداواة النفوس ، أو رسالة في مداواة النفوس وتهذيب

(٤)

الأخلاق والزهد في الرذائل .

(٥)

١٠ - أخلاق النفس .

(٦)

١١ - الأدوية المفردة .

(١) أنظر المحلى ج ١ ص ٧٥ . وجذوة المقتبس للحميدى ص ٣٠٩ . وفيات الأعيان لابن خلكان ج ٣ ص ٣٢٥ . وقد نشر بتحقيق الشيخ أحمد شاكر مطبعة السعادة سنة ١٣٤٥ هـ . ونشره زكريا على يوسف طبعة جديدة سنة ١٩٢٠م وكلا الطبعتين في ثمانية أجزاء في مجلدين .

(٢) سير النبلاء للذهبي ص ٣٦ . وذكره أبو عبد الرحمن بن عقيل ضمن المفقودات من مؤلفات ابن حزم مجلة الفيصل عدد ٢٦ ص ٦٠ .

(٣) المرجع السابق نفس الصفحة . وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ، مجلة الفيصل عدد ٢٦ ص ٦٢ .

(٤) نشر عدة مرات مع اختلاف في عنوانه . فنشره محمد أفندى هاشم الكتبي . ونشر بعناية أحمد عمر المحمصاني الأزهرى على نسخة قديمة ظفر بها وسماها " الأخلاق والسير في مداواة النفوس " ذكر أنه جاء بها بعض زيادات عن الأولى وذلك سنة ١٣٢٥ هـ . والطبعة الأولى كانت سنة ١٣٢٣ هـ . أنظر معجم المطبوعات العربية الياس سركيس ج ١ ص ٨٦ . وأخيرا نشرته مع ترجمة فرنسية ند توميس طبعة بيروت . أنظر معجم المخطوطات المطبوعة لصالح الدين المنجد ج ٢ ص ٢٠ .

(٥) أنظر معجم الأدباء لياقوت ج ١٢ ص ٢٥٢ . عن أبي حيان . ولعله ما ذكر قبله باسم الأخلاق والسير .

(٦) سير النبلاء للذهبي ص ٣٦ . وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات من مؤلفات ابن حزم مجلة الفيصل عدد ٢٦ ص ٦٠ .

- (١)
١٢ - الاستجلاب .
- (٢)
١٣ - الاستقصاء .
- ١٤ - أسماء الخلفاء المهديين ، والأئمة أمراء المؤمنين ، وأسماء الولاة من قريش ، ومن بنى هاشم أمور المسلمين ، وذكر مدد هم الى زماننا (٣) .
- ١٥ - أسماء الصحابة الرواة وما لكل من العدد (٤) .
- (٥)
١٦ - أسماء الله الحسنى .
- (٦)
١٧ - أسواق العرب .
- (٧)
١٨ - أصحاب الفتيا من الصحابة ومن بعدهم على مراتبهم في كثرة الفتيا .

-
- (١) أنظر سير النبلاء للذهبي ص ٣٤ . وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات في مجلة الفيصل عدد ٢٦ ص ٦٠ .
- (٢) أنظر ابن حزم لسعيد الأفغانى ص ٥١ .
- (٣) نشر في ذيل جوامع السيرة بتحقيق الدكتور احسان عباس ، والدكتور ناصر الدين الأسد . دار المعارف بمصر وهو يبدأ من ص ٣٥٣ - ٣٨١ .
- (٤) يوجد مخطوط في دار الكتب المصرية في عشر ورقات ، أنظر الفهرس ج ١ ص ١٥٨ ، مصطلح الحديث . وبروكلمان الذيل ج ٢ ص ٦٩٦ . ونشر في ذيل جوامع السيرة للمحققين السابق ذكرهما من ص ٢٧٥ - ٣١٥ .
- (٥) أنظر المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى للفرزالي ص ١٦٤ ، ويقول الفرزالي : " ولم أعرف أحدا من العلماء اعتنى بطلب ذلك - أسماء الله الحسنى - وجمعه سوى رجل من حفاظ المغرب يقال له علي بن حزم فانه قال : " صح عندى قريب من ثمانين اسما يشتمل عليها الكتاب والصحاح من الأخبار والباقي ينبغي أن يطلب عن الأخبار بطريق الاجتهاد أنظر نفس الصفحة من المقصد . وتذكره الحفاظ للذهبي ج ٣ ص ١١٤٧ . وقد ذكره ابن عقيل ضمن المفقودات مجلة الفيصل عدد ٢٦ ص ٦٢ .
- (٦) أنظر بروكلمان الذيل ج ١ ص ٦٩٥ .
- (٧) نشر محققا في ذيل جوامع السيرة المطبوعة بمصر في دار المعارف سنة ١٩٥٦م بتحقيق الدكتور احسان عباس ، وناصر الدين الأسد وهو من ص ٣١٩ - ٣٣٥ .

(١)

١٩ — الأصول • والفروع •

٢٠ — اظهار تبديل اليهود والنصارى للتوراة والانجيل وبيان تناقض ما بأيديهم

من ذلك ما لا يحتمل التأويل ، وهذا معنى لم يسبق اليه كما قلل ابن

(٢)

• خلكان •

(٣)

٢١ — الاظهار لما شنع به على الظاهرية •

(٤)

٢٢ — الاعتقاد •

(٥)

٢٣ — الاعراب عن الحيرة والالتباس الواقعيين في مذهب أهل المرأى والقياس •

(٦)

٢٤ — الامامة والسياسة في قسم سير الخلفاء ومراتبها والندب والواجب منها •

(١) يوجد ضمن مجموعة رسائل لابن حزم مخطوطة في مكتبة شهيد علي باستانبول

رقم ٢٧٠٤ • وهي من ص ١ — ٩٠ • وقد نشر بتحقيق الدكتور محمد عاطف

الحراقي ، والدكتور سهر فضل الله • والدكتور ابراهيم هلال سنة ١٩٢٨ م •

(٢) أنظر وفيات الأعيان لابن خلكان ج ٣ ص ٣٢٦ • وجذوة المقتبس ص ٣٠٩ •

ومرآة الجنان للياقضى ج ٣ ص ٧٩ • وهو مطبوع ضمن الفصل ج ٢ من ص

٢ — ٩١ •

(٣) أنظر سير النبلاء ص ٣٤ • وذكره ابن عقيل من المفقودات ص ٦١ من مجلة

الفصل عدد ٢٦ •

(٤) أنظر تذكرة الحفاظ للذهبي ج ٣ ص ١١٤٩ • وهذه الرسالة ذكر أبو بكر

بن العربي أنه رد عليها قال : " انه نقضها برسالة الضرة " نفس المرجع

(٥) أنظر ملخص أبطال القياس والرأى والاستحسان " تحقيق سميد الافغانى

ص ٣ • وسماء ابن حزم في " المحلى " الأعراب في كشف الالتباس ج ٩ ص

٥٠٣ • وأنظر ايضاح المكنون ج ٢ ص ٣٥٧ • ومعجم الأدباء لياقوت

ج ١٢ ص ٢٥٢ • وتذكرة الحفاظ ج ٣ ص ١١٥٢ • ونفح الطيب للمقرى

ج ٢ ص ٢٨٤ • وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦١ من مجلة الفصل

عدد ٢٦ •

(٦) أنظر معجم الأدباء ج ١٢ ص ٢٥٢ • وسماء المقرى " الامامة والخلافة " نفح

الطيب ج ٦ ص ٢٠٥ •

- (١)
٢٥ - الاملاء فى قواعد الفقه .
- (٢)
٢٦ - أمهات الخلفاء .
- (٣)
٢٧ - الانصاف .
- (٤)
٢٨ - أن القرآن ليس من نوع بلاغة الناس .
- (٥)
٢٩ - أوقات الأمراء .
- (٦)
٣٠ - أوهام الصحيحين .
- ٣١ - الايصال الى فهم كتاب الخصال الجامعة لجمل شرائع الاسلام فى الواجب والحلال والحرام والسنة والاجماع . أورد فيه أقوال الصحابة والتابعين ، ومن بعدهم من أئمة المسلمين رضى الله عنهم أجمعين فى مسائل الفقه والحجة لكل طائفة وعليها وهو كتاب كبير كما قال ابن خلكان ، ويقول الوزير أبو محمد بن العرى : " وكان عند الامام أبى محمد بن حزم كتاب الايصال فى أربع وعشرين مجلدا بخط يده وكان فى غاية الادماج " (٧)

- (١) أنظر سير النبلاء ص ٣٣ . وذكره فى الاحكام ج ٣ ص ٥٧ وج ٥ ص ٣١ ، باسم " ذى القواعد " والأقرب انه هو لأنه يبعد أن يكون له كتابين فى موضوع واحد . ولو كان له ذلك لوضح المقصود عند الاحالة . وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦٠ مجلة الفيصل عدد ٢٦ .
- (٢) نشرها صلاح الدين المنجد فى مجلة المجمع العلمى بدمشق المجد الأول " ٣٤ " ١٩٥٩م ص ٢٩١ - ٢٩٩ ثم طبعت على حده بدمشق فى ١٦ صفحة أنظر معجم المخطوطات المطبوعة للمنجد ج ١ ص ١٤ .
- (٣) أنظر لسان الميزان لابن حجر ج ٦ ص ٢١٧ .
- (٤) أنظر الفصل لابن حزم ج ١ ص ١٠٧ .
- (٥) أنظر بروكلمان الذيل ج ١ ص ٦٩٥ .
- (٦) أنظر مقال ابو عبد الرحمن بن عقيل " فى عنوان مؤلفات ابن حزم المفقودة " فى مجلة الفيصل عدد ٢٦ ص ٦٢ .
- (٧) أنظر وفيات الأعيان ج ٣ ص ٣٢٥ . وتذكرة الحفاظ للذهبي ج ٣ ص ١١٤٧ . وأنظر الفصل لابن حزم ج ١ ص ١١٤ . ومعجم الأدباء لياقوت ج ١٢ ص ٢٤٢ ، ٢٤٣ وقد ذكره ابن عقيل ضمن المفقودات أنظر مجلة الفيصل ص ٦٢ عدد ٢٦ .

- (١)
٣٢ — الايمان • فى الرد على عطف بن دوناس القيروانى •
(٢)
٣٣ — بلغة الحكيم •
(٣)
٣٤ — البلقاء فى الرد على عبد الحق بن محمد الصقلى •
(٤)
٣٥ — البيان عن حقائق الايمان •
(٥)
٣٦ — بيان غلط عثمان بن سعيد الأعور فى المسند والمرسل •
(٦)
٣٧ — بيان الفصاحة والبلاغة •
(٧)
٣٨ — تارك الصلاة عمدا حتى يخرج وقتها لا قضاء عليه فيما قد خرج من وقته •
(٨)
٣٩ — التأكيد •
(٩)
٤٠ — التبيين فى هل علم المصطفى صلى الله عليه وسلم أعيان المنافقين •

-
- (١) أنظر بروكلمان الذيل ج ١ ص ٦٩٥ •
(٢) أنظر سير النبلاء ص ٣٥ • وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦٠ من مجلة الفیصل عدد ٢٦ •
(٣) أنظر المرجع السابق ص ٣٣ • وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦٠ من مجلة الفیصل عدد ٢٦ •
(٤) يوجد ضمن مجموعة رسائل لابن حزم مخطوطة فى مكتبة شهيد على باستانبول رقم ٤٧٠٤ • وهو من ص ٩٠ — ٩٨ • وأنظر بروكلمان الذيل ج ١ ص ٦٩٦ وقد طبع بتحقيق الدكتور احسان عباس •
(٥) أنظر سير النبلاء للمذهبي ص ٣٥ • وقد ذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦٠ من مجلة الفیصل عدد ٢٦ •
(٦) أنظر المرجع السابق ص ٣٥ • وقد ذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦٠ من مجلة الفیصل عدد ٢٦ •
(٧) أنظر ابن حزم الأندلسى حياته وأدبه للدكتور عبد الكريم خليفة ص ١٣٣ •
(٨) أنظر سير النبلاء للمذهبي ص ٣٤ • وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦٠ من مجلة الفیصل عدد ٢٦ •
(٩) أنظر المرجع السابق ص ٣٣ • وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦٠ من مجلة الفیصل عدد ٢٦ •

- ٤١ — التحقيق في نقد زكريا الرازي في كتابه العلم الالهي (١)
 ٤٢ — ترتيب سؤالات عثمان الدارمي لابن معين (٢)
 ٤٣ — الترشيح في الرد على كتاب الفريد لابن الراوندي في اعتراضه على النبوات (٣)
 ٤٤ — تسمية الشعراء الوافدين على ابن أبي عامر (٤)
 ٤٥ — تسمية شيوخ مالك (٥)
 ٤٦ — التصفح في الفقه (٦)
 ٤٧ — التعقب على الافليلي في شرحه لديوان المتنبي (٧)
 ٤٨ — تفسير قوله تعالى : " حتى اذا استياأس الرسل وظنوا أنهم قد كذبوا " (٨) (٩)

-
- (١) أنظر الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ج ١ ص ٣ ، ٣٤ وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦٠ من مجلة الفيصل عدد ٢٦ .
 (٢) أنظر سير النبلاء للذهبي ص ٣٥ . وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦٠ من مجلة الفيصل عدد ٢٦ .
 (٣) أنظر المرجع السابق ص ٣٤ . وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦٠ من مجلة الفيصل عدد ٢٦ .
 (٤) أنظر المرجع السابق ص ٣٥ . وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦٠ من مجلة الفيصل عدد ٢٦ .
 (٥) أنظر المرجع السابق ص ٣٥ . وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦٠ من مجلة الفيصل عدد ٢٦ .
 (٦) أنظر المرجع السابق ص ٣٣ . وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦٠ من مجلة الفيصل عدد ٢٦ .
 (٧) أنظر المرجع السابق ص ٣٥ . وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦٠ من مجلة الفيصل عدد ٢٦ .
 (٨) سورة يوسف آية (١١٠) .
 (٩) أنظر مجلة الفيصل عدد ٢٦ ص ٦١ . مقال أبو عبد الرحمن بن عقيل — مؤلفات ابن حزم المفقودة .

٤٩ — التقريب لحد المنطق والمدخل اليه بالفاظ الحامية ، والأمثلة الفقهية

قال الحميدى : " فانه سلك فى بيانه وازالة سوء الظن عنه وتكذيب

الممخرقين به طريقة لم يسلكها أحد قبله فيما علمناه " (١) ويذكر ابن حيان

أنه زل وسقط فى المنطق وضل فى شكول المسالك وخالف أرسطاطاليس

(٢)

واضحه مخالفة من لم يفهم غرضه .

٥٠ — التلخيص لوجوه التخليص فى المسائل النظرية وفروعها التى لا نص عليها

(٣)

فى الكتاب ولا الحديث ،

(٤)

٥١ — تنوير المقباس

(١) جذوة المقتبس للحميدى ص ٣٠٩ . وأنظر وفيات الأعيان ج ٣ ص ٣٢٦ . وتاريخ

الحكماء للقفطى ص ٢٣٢ . وقد نشر . أنظر معجم المخطوطات المطبوعة

لصلاح الدين المنجد ج ١ ص ١٥ . ويشير أبو محمد فى الفصل ج ١

ص ٤ . الى كتاب له اسمه " الموسوم بالتقريب فى حدود الكلام " لعله هذا .

وفى ص ١٩ من نفس الجزء يشير الى أن له كتابا فى حدود المنطق .

(٢) أنظر معجم الأدباء لياقوت ج ١٢ ص ٢٤٧ .

(٣) أنظر المرجع السابق نفس الجزء ص ٢٥٢ . وروكلمان الذيل ج ١ ص ٦٩٧ .

وهذا المؤلف رد على سائل يطلب رأى عند ابن حزم فى قضايا كثيرة ، منها

سؤال عن الموقف الذى يجب على المرء أن " يتبعه " من أمر هذه الفتنة "

وملابسة الناس بها مع ما ظهر من تريض بعضهم ببعض . وكان جواب ابن

حزم ، المخلص لنا الامساك بالألسنة جملة واحدة ، إلا عن الأمر بالمعروف

والنهي عن المنكر ودم جميعهم فمن عجز منا عن ذلك رجوت أن تكون الثقة

تسعة ، وقد ذم ملوك الطوائف جميعهم فى رسالته هذه ، أنظر دراسات

عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة للدكتور الطاهر مكي الأنصارى ص ٩٥ .

وأنظر الرسالة نفسها ضمن مجموعة رسائل لابن حزم ص ١٣٧ - ١٨٥ تحت

عنوان الرد على ابن التخريله اليهودى ورسائل أخرى تحقيق الدكتور

احسان عباس مطبعة المدنى ،

(٤) أنظر بروكلمان الذيل ج ١ ص ٦٩٧ . وابن حزم الأندلسى ورسالة المفاضلة

لسعيد الأفغانى ص ٥٤ .

- ٥٢ — تواريخ أعلامه ، وأبيه ، واخوته ، ومنه ، وناته — مواليدهم وتاريخ من
(١)
مات منهم في حياته .
- (٢)
٥٣ — التوفيق الى شارع النجاة باختصار الطريق .
- (٣)
٥٤ — الجامع .
- (٤)
٥٥ — الجامع في صحيح الحديث باختصار الأسانيد .
- (٥)
٥٦ — جمل فتوح الاسلام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم .
- (٦)
٥٧ — جمهرة أنساب العرب .
- (٧)
٥٨ — جوامع السيرة .
- (٨)
٥٩ — حجة الوداع .
- (٩)
٦٠ — الحد والرسم .

-
- (١) أنظر مجلة الفيصل عدد ٢٦ ص ٦٠ . مقال لأبي عبد الرحمن بن عقيل تحت عنوان مؤلفات الامام ابن حزم المفقودة .
- (٢) توجد ضمن مخطوطة رسائل ابن حزم في شهيد على ص ١٤١ — ١٦٣ .
- وأنظر ابن حزم ورسالة المفاضلة ص ١٥٤
- (٣) أنظر مجلة الفيصل عدد ٢٦ ص ٦٠ . مقال لأبي عبد الرحمن بن عقيل تحت عنوان مؤلفات الامام ابن حزم المفقودة .
- (٤) أنظر ايضاح المكنون للبندادي ج ١ ص ٣٥٦ . ونفح الطيب للمقرى ج ٢ ص ٢٨٤ . وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات . ص ٦١ .
- (٥) نشر محققا في ذيل جوامع السيرة ص ٣٣٩ — ٣٥٠ . ونشر بتحقيق أبي — عبد الرحمن بن عقيل ، وعبد الحليم عويس بعنوان " جمل من التاريخ " .
- (٦) نشر بتحقيق عبد السلام محمد هارون طبع دار المعارف بمصر سنة ١٣٨٢ هـ .
- (٧) نشر بتحقيق الدكتور احسان عباس . والدكتور ناصر الدين الأسد ، ومعه خمس رسائل أخرى وهو من ص ١ — ٢٦٦ . دار المعارف بمصر .
- (٨) نشر بتحقيق وتقديم مدوح حقي دمشق سنة ١٩٥٩ م ونشر ثانية سنة ١٩٦٦ م بيروت .
- (٩) أنظر سير النبلاء للذهبي ص ٣٥ .

- (١)
٦١ — حد الطب .
(٢)
٦٢ — الحدود .
- ٦٣ — حديثان أحدهما في صحيح البخاري ، والآخر في صحيح مسلم زعم
أنهما موضوعان رواية أبي عبد الله محمد بن نصر الحميدى .
(٣)
٦٤ — حكم من قال ان أرواح أهل الشقا معذبة الى يوم الدين .
(٤)
- ٦٥ — الدرة فيما يلزم الانسان اعتقاده والقول به في الملة والنحلة باختصار
(٥)
وبيان .
(٦)
٦٦ — ديوان شعره .

-
- (١) أنظر سير النبلاء للذهبي ص ٣٥ . وذكره ابن عقيل ضمن المققودات ص ٦٠ .
(٢) أنظر تهذيب التهذيب لابن حجر ج ٧ ص ١٨٥ . وابن حزم ورسالة
المفاضلة ص ٥٥ .
(٣) أنظر نوادر المخطوطات العربية في مكتبات تركيا جمعها الدكتور رمضان
شسن ج ١ ص ٧٤ .
(٤) أنظر بروكلمان الذيل ج ١ ص ٦٩٦ . ولعله المضمن للفصل باسم " الكلام
في بقاء أهل الجنة والنار أبدا " في ج ٤ ص ٨٣ - ٨٦ . وهو مخطوط
ضمن رسائل ابن حزم في مكتبة شهيد على باستانيول تحت رقم ٢٧٤٤ ، ويقع
في المخطوط ص ٢٢٢ - ٢٣٢ .
(٥) أنظر المحلى ج ١ ص ٧٥ . وهو ضمن مخطوطة شهيد على باسم " الدرة
في تدقيق الكلام " ص ١٠٠ - ١٤١ . وبروكلمان الذيل ج ١ ص ٦٩٦ .
وذكره الذهبي في سير النبلاء ص ٣٥ ، وقال الدرة فيما يلزم المسلم جزآن .
(٦) يوجد الديوان في مكتبة الجامعة الليبية في بنغازي . أنظر مجلة معهد
المخطوطات العربية المجلد العشرين ج ١ ص ١٨٧ . تقرير عن المخطوطا
الليبية بقلم محمد مرسى الخولى . وأنظر تاريخ الادب الاندلسي عصر
سيادة قرطبه للدكتور احسان عباس في الهامش ص ٣٠٤ .

٦٧ - رد على اسماعيل بن اسحاق " في كتابه في الخمس " قال أبو محمد " وهو كتاب مشهور معلوم ولنا عليه فيه رد هتكتنا عواره فيه وفضحناء بحول الله (١) وقوته " .

(٢)
٦٨ - الرد على ابن الثغريلا

(٣)
٦٩ - الرد على أنا جيل النصارى

(٤)
٧٠ - الرد على من اعترض على الفصل

(٥)
٧١ - الرد على من كفر المتأولين من المسلمين

(٦)
٧٢ - الرد على الهاتف من بعيد

(٧)
٧٣ - رسالتان أجاب فيهما عن رسالتين سئل فيهما سؤال الشيعيف

(١) أنظر الأحكام في أصول الأحكام لابن حزم ج ٣ ص ٢٦٦ . وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦١ .

(٢) نشر بتحقيق الدكتور احسان عباس مع رسائل أخرى وهو ص ٤٥ - ٨١ - مطبعة المدني القاهرة سنة ١٣٨٠ هـ ١٩٦٠ م .

(٣) أنظر سير النبلاء ص ٣٥ . وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦٠ .

(٤) أنظر المرجع السابق ص ٣٣ . وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦٠ .

(٥) أنظر إيضاح المكيون للبيهقي ج ٢ ص ٦٢ . وسماه الصادع والرادع على من كفر أهل التأويل من فرق المسلمين " . ونفع الطيب للمقرى ج ٢ ص ٢٨٤ .

(٦) ضمن مخطوطة شهيد على ص ١٦٣ - ١٦٨ . وأنظر بروكلمان الذيل ج ١ ص ٦٦٦ .

(٧) نشر بتحقيق الدكتور احسان عباس مع رسائل أخرى ص ٨٣ - ١٣٥ . وهو ضمن مخطوطة شهيد على ص ١٧٢ - ٢٢٥ ، وأنظر بروكلمان الذيل ج ١ ص ٦٩٥ .

٧٤ - الرسالة اللازمة لأولى الأمر (١)

(٢)

٧٥ - زجر الفساق

(٣)

٧٦ - السعادة في الطب

(٤)

٧٧ - السياسة

(٥)

٧٨ - السيرة النبوية

(٦)

٧٩ - شرح أحاديث الموطأ والكلام على مسائله

(٧)

٨٠ - شرح فصول بقراط

(٨)

٨١ - شفاء الضد بال ضد

(٩)

٨٢ - شيء في العروض

(١٠)

٨٣ - الصداحية في الوعد والوعيد

(١) أنظر سير النبلاء للذهبي ص ٣٤ • وذكرها ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦٠

(٢) أنظر المرجع السابق نفس الصفحة • وذكرها ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦٠

(٣) أنظر المرجع السابق ص ٣٥ • وذكرها ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦١

(٤) نشر منه شذرات ابراهيم الكتاني ظهرت في مجلة تطور المغرب العدد

الخامس سنة ١٩٦٠م ص ٩٤ - ١٠٧ • أنظر معجم المخطوطات

المطبوعة لصالح الدين المنجد ج ١ ص ١٤

(٥) أنظر تذكرة الحفاظ للذهبي ج ٣ ص ١١٤٧٦

(٦) أنظر معجم الأدباء لياقوت ج ١٢ ص ٢٥١ • وذكر الذهبي في سير النبلاء

ص ٣٣ • "الاملاء في شرح الموطأ" وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص

٦٢

(٧) أنظر سير النبلاء للذهبي ص ٣٥ • وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦٠

(٨) أنظر المرجع السابق ، نفس الصفحة ، وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات

ص ٦٠

(٩) أنظر المرجع السابق نفس الصفحة •

(١٠) أنظر المرجع السابق نفس الصفحة • وذكرها ابن عقيل ضمن المفقودات

ص ٦١

- (١)
٨٤ — الضاد والظاء •
- (٢)
٨٥ — الطب النبوى •
- (٣)
٨٦ — طوق الحمامة فى الألفه والالاف •
- (٤)
٨٧ — المصاب على أبى مروان الخولانى •
- (٥)
٨٨ — عدد ما لكل صاحب فى مسند بقى بن مخلد •
- (٦)
٨٩ — غزوات المنصور بن أبى عامر •
- (٧)
٩٠ — الفناء المسمى أم هياح هو أم مخطور •
- (٨)
٩١ — "رسالة فى آية" "فان كنت فى شك مما أنزلنا اليك" من سورة يونس
- آية "٩٤" •
- (٩)
٩٢ — مجموع فتاوى عبد الله بن عباس •

-
- (١) أنظر سير النبلاء للذهبي ص ٣٥ •
- (٢) أنظر المرجع السابق نفس الصفحة • ذكرها ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦١ •
- (٣) اشتهر هذا الكتاب كثيرا وقد كشف عنه المستشرق دوزى وطبع لأول مرة سنة ١٩١٤م بعناية المستشرق "بتروف" ثم أعيد طبعه فى مصر، ودمشق، وطبع أخيرا فى لبنان سنة ١٩٧٥م • وهذا المطبوع مختصر كما ثبت فى آخره • أنظر ص ٣٢٤ من الطبعة اللبنانية • وأنظر ص ١٣١ من ابن حزم الأندلسى للدكتور عبد الكريم خليفة •
- (٤) أنظر سير النبلاء ص ٣٤ • وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٥٩ •
- (٥) أنظر المرجع السابق ص ٣٥ • وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦٢ •
- (٦) أنظر المرجع السابق نفس الصفحة •
- (٧) يوجد ضمن مخطوطة شهيد على ص ٢٣٢-٢٣٥ • وأنظر بروكلمان الذيل ج ١ ص ٦٩٥ •
- (٨) أنظر مؤلفات ابن حزم المفقودة مقال لابن عقيل فى مجلة الفيصل ص ١٦٤ عدد ١٩٦٩ •
- (٩) أنظر الوابل الصيب من الكلم الطيب لابن القيم ص ٥٢ • يقول ابن القيم "قال أبو محمد بن حزم "جمعت فتاويه (ابن عباس) فى سبعة أسفار كبار •

(١)

٩٣ - كتاب الفرائض .

(٢)

٩٤ - الفصل في الملل والأهواء والنحل ، سألني المصنف على هذا الكتاب

لما له من الأهمية بالنسبة لموضوع هذه الرسالة التي نحن بصدد ها ، فهو

(٣)

يحتوي الكثير من آراء ابن حزم في الالهيات صلب بحثنا وكتاب الفصل كما

تدل عليه تسميته هو مجموعة من الرسائل المتفرقة . كرسالة المفاضلة

بين الصحابة واطهار تبديل اليهود والنصارى للتوراة والانجيل ،

والامامة ، وذكر المظالم المخرجة الى الكفر . وحكم من قال ان ارواح اهل

الشقاء معذبة الى يوم الدين ، وهو بمجموعه يشتمل على ستة مجلدات

(٤)

كما ذكر ذلك أبو محمد بن العربي . وقد كتبه أبو محمد في أوقات

مختلفة اذ لا يمكن أن يكون كتبه في سن مبكرة ، لأن ما يشتمل عليه

لا يحصل الا بعد اطلاع واسع على كثير من المصادر والمراجع ومعد

نضج عقلي تام .

(٥)

ويسمى أبو محمد هذا الكتاب أحيانا الديوان . وهو عبارة عن

تاريخ انتقادي للمذاهب البشرية عموما أهل الأديان وغيرهم ، وهو

(١) أنظر سير النبلاء ص ٣٣ . وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦١ .

(٢) أنظر جذوة المقتبس للحميدي ص ٣٠٩ . ونفح الطيب ج ٢ ص ٢٨٤ . ووفيات

الأعيان ج ٣ ص ٣٢٦ .

(٣) الفصل بكسر الفاء جمع فصله . وهي النخلة المنقولة أي مفصلة عن

موضعها . وان كانت التسمية بفتح الفاء فالمقصود ظاهر أي القضاء بسين

الحق والباطل في الملل والأهواء والنحل . أنظر القاموس ج ٤ ص ٣٠ .

(٤) أنظر معجم الادباء لياقوت ج ١٢ ص ٢٤٢ .

(٥) أنظر الفصل له ج ١ ص ١٠٧ ، وج ٤ ص ١٧٨ ، وج ٥ ص ٧٠ .

لا يتناول فيه نحلة الا عرف دقائقها ، وحاور فيه كأحسن ما يحاور
 فيلسوف ، وقد جادل جدالا استأثر بكل ما فيه من ذكاء وعمق ومصر
 نافذ ، وهو لا يبارى في نقد تلك الأديان ، وكذلك في نقد الفرق
 الاسلامية وقد خص معظم الجزء الأول والثاني لمناقشة أقوال الفلاسفة ،
 وكل اعتماده في مناقشته على النص والعقل . والكمال لله تعالى ففي
 عرض بعض آراء الفرق لم يعتمد في أخذها على أصحابها ، فقد ينقلها
 من الخصوم ، فيخالف الدقة في هذا . ولكن الكتاب بوجه عام لم يؤلف
 في موضوعه مثله فيما أعلم . وقد ترجم الى الأسبانية واحتل مكانة كبيرة
 عند الأوروبيين اذ لقبوا مؤلفه من أجله بلقب مؤسس علم الأديان
 (١)
 المقارن .

(٢)

٩٥ - كتاب الفضائح .

(٣)

٩٦ - فضائل الأندلس وأهلها .

(٤)

٩٧ - فضل العلم وأهله .

(٥)

٩٨ - فهرست شيوخ ابن حزم .

(١) أنظر ابن حزم الأندلسي للدكتور عبد الكريم خليفة ص ١٣٥ .

(٢) أنظر معجم البلدان لياقوت ج ١ ص ٣٦٩ . وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات

ص ٦١ .

(٣) أنظر فهرسة ما رواه عن شيوخه ابن خيبر ص ٢٢٦ . ونشر مع ثلاث رسائل

جمعها ونشرها صلاح الدين المنجد . وأنظر معجم المخطوطات المطبوعة

للمنجد ج ٣ ص ١٩ .

(٤) أنظر مؤلفات ابن حزم المفقودة مقال لابن عقيل في مجلة الفيصل ص ٦٢ ،

عدد ٢٦ .

(٥) أنظر فهرسة ما رواه عن شيوخه ص ٤٢٩ . ذكره ابن عقيل ضمن المفقودات

ص ٦٢ .

(١)

٩٩ - القراءات المشهورة في الأمصار الآتية مجىء التواتر .

(٢)

١٠٠ - قصر الصلاة .

١٠١ - قصيدة في الهجاء ردا على قصيدة نقفور ، وقصيدة ميمية أخرى

مطلعيها :

(٣)

لك الحمد يا رب والشكر ثم لك الحمد ما باح بالشكر فسم .

١٠٢ - ما خالف فيه أبو حنيفة ، ومالك ، والشافعي جمهور العلماء ، وما

انفرد به كل واحد ، وقطعة فيما خالف فيه كل واحد الاجماع

(٤)

المتيقن المقطوع به .

(٥)

١٠٣ - المجلى باختصار .

(٦)

١٠٤ - المحلى بالآثار ، شرح المجلى باختصار . قال عن هذا الكتاب

عز الدين بن عبد السلام : " ما رأيت في كتب الاسلام في العلم مثل

(٧)

المحلى لابن حزم ، والمفنى للشيخ الموفق .

(١) نشر محققا في ذيل جوامع السيرة بتحقيق احسان عباس ، وناصر الدين

الأسد سنة ١٩٥٦م دار المعارف بمصر ، يقع من ص ٢٦٩ - ٢٧١ .

(٢) أنظر سير النبلاء ص ٣٤٠ وذكره ابن عقيل ضمن المققودات ص ٦١ .

(٣) أنظر فهرسة ما رواه عن شيوخه ص ٤١٠ ، ٤١٢ .

(٤) أنظر المحلى لابن حزم ج ١٠ ص ٣٤٩ .

(٥) أنظر سير النبلاء ص ٣٢٠ وایضاح المكنون ج ٢ ص ٤٤٤ .

(٦) نشر عدة مرات وهو مشهور متداول . واختصر أبو عبد الله محمد الذهبي

المتوفى سنة ٧٤٨هـ . ومحمد بن علي المصنف بابن العربي المتوفى سنة

٥٤٦هـ . وأبو حيان محمد بن يوسف وسمى مختصره " الأنور الأعلى فسی

اختصار المحلى " وأبو حيان توفي سنة ٧٤٥هـ . أنظر كشف الظنون ج ٢

ص ١٦١٧ .

(٧) تذكرة الحفاظ للذهبي ج ٣ ص ١١٥٠ .

- (١)
١٠٥ — المحاكمة بين التمر والزبيب في الطب .
(٢)
١٠٦ — مختصر كتاب الساجي في الرجال .
(٣)
١٠٧ — مختصر الملل والنحل .
(٤)
١٠٨ — مختصر الموضح لأبي الحسن المفلس الظاهري .
(٥)
١٠٩ — مراتب الاجماع .
(٦)
١١٠ — مراتب الديانة .
(٧)
١١١ — مراتب العلماء وتواليغهم .
(٨)
١١٢ — مراتب العلوم وكيفية طلبها وتعلق بعضها ببعض .
(٩)
١١٣ — مراقبة أحوال الامام .
(١٠)
١١٤ — المرطاز في اللهو والدعابة .

-
- (١) أنظر سير النبلاء ص ٣٦ . وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦٠ .
(٢) أنظر ميزان الاعتدال ج ٣ ص ٩٠ . وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦٢ .
(٣) أنظر سير النبلاء ص ٣٤ .
(٤) أنظر المرجع السابق ص ٣٣ . وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦١ .
(٥) نشر بمصر سنة ١٣٥٧ هـ مطبعة القدس . وأنظر بروكلمان الذيل ج ١ ص ٦٩٥ . ونشرته دار الآفاق الجديدة في بيروت سنة ١٩٧٨ م مع نقده لابسن تيمية .
(٦) أنظر مؤلفات ابن حزم المفقودة لابن عقيل مجلة الفبصل ص ٦١ عد ٢٦٥ .
(٧) أنظر سير النبلاء للذهبي ص ٣٤ .
(٨) أنظر وفيات الأعيان لابن خلكان ج ٣ ص ٣٢٦ . وكشف الظنون لحاجي خليفة ص ١٦٥٠ . وروكلمان الذيل ج ١ ص ٦٩٧ . وهو ضمن مخطوط شهيد على ص ٢٥٤ - ٢٦٥ .
(٩) أنظر سير النبلاء للذهبي ص ٣٤ .
(١٠) أنظر مؤلفات ابن حزم المفقودة ص ٦٢ .

- (١)
١١٥ — مسائل أصول الفقه .
(٢)
١١٦ — مسألة الايمان .
(٣)
١١٧ — مسألة في الروح .
(٤)
١١٨ — مسألة الكلب .
(٥)
١١٩ — مسألة هل السواد لون أم لا ؟ .
(٦)
١٢٠ — المعارضة " رسالة " .
(٧)
١٢١ — معرفة النفس بغيرها وجهلها بذاتها .
(٨)
١٢٢ — معنى الفقه والزهد .
(٩)
١٢٣ — المفاضلة بين الصحابة .
(١٠)
١٢٤ — مقالة النحل .

- (١) نشر بتعليق ابن الأمير الصنعاني ، ويوجد ضمن مجموعة الرسائل المنيرية ج ١ ص ٧٧ — ٩٩ وهو في المحلى ج ١ ص ٦٥ — ٩٣ . وأنظر بروكلمان الذيل ج ١ ص ٦٩٥ .
(٢) أنظر سير النبلاء ص ٣٥ . وروكلمان الذيل ج ١ ص ٦٩٥ .
(٣) أنظر المرجع السابق نفس الصفحة .
(٤) توجد ضمن مخطوطة شهيد على ص ١٦٨ — ١٧٢ . وأنظر بروكلمان الذيل ج ١ ص ٦٩٥ .
(٥) أنظر سير النبلاء ص ٣٥ . وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦٠ .
(٦) أنظر المرجع السابق ص ٣٤ . وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦٠ .
(٧) يوجد ضمن مخطوطة شهيد على ص ٩٨ — ١٠٠ . وأنظر بروكلمان الذيل ج ١ ص ٦٩٧ .
(٨) أنظر سير النبلاء ص ٣٤ . وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦١ .
(٩) توجد ضمن الفصل تحت عنوان " الكلام في وجوه الفضل والمفاضلة بين الصحابة " ج ٤ ص ١١١ — ١٥٣ . ونشر بتحقيق سعيد الأفغاني مع ترجمة لابن حزم — دمشق ١٣٥٩ هـ . وأعيد طبعه ثانية ١٣٨٩ هـ .
(١٠) أنظر سير النبلاء ص ٣٦ . وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦٠ .

- ١٢٥ — ملخص إبطال القياس والرأى والاستحسان والتقليد والتعليل^(١) .
 ١٢٦ — من ترك الصلاة عمدا^(٢) .
 ١٢٧ — منتقى الأجماع ومبانه من جملة ما لا يحرف فيه اختلاف^(٣) .
 ١٢٨ — مهم السنن^(٤) .
 ١٢٩ — الناسخ والمنسوخ^(٥) .
 ١٣٠ — النبذة الكافية فى أصول أحكام الدين^(٦) .

- (١) نشر بتحقيق سعيد الأفغانى سنة ١٣٧٩ هـ بدمشق .
 (٢) أنظر سير النبلاء ص ٣٤ .
 (٣) أنظر معجم الأدباء لياقوت ج ١٢ ص ٢٥٢ . وإيضاح المكنون للبغدادى ص ٥٦٩ .
 (٤) أنظر كشف الظنون لحاجى خليفة ص ١٩١٤ . وذكره ابن عقيل ضمن — المفقودات ص ٦٢ .
 (٥) أنظر إيضاح المكنون للبغدادى ج ٢ ص ٥٦٩ . وقد طبع على هامش تفسير الجلالين بمصر سنة ١٣٠٨ و ١٣٢١ هـ كتاب فى معرفة الناسخ والمنسوخ . وطبع أيضا على هامش تنوير المقياس من تفسير ابن عباس للفيروز أبادى صاحب القاموس بالمطبعة الأزهرية سنة ١٣١٦ هـ . وفيهما نسب لأبى عبد الله محمد بن حزم فأحدث هذا شكاً عند بعض من كتب عن أبى محمد بن حزم فى نسبة هذا الكتاب اليه . وهذا وارد ولكن يمكن أن يكون لأبى محمد بن حزم كتاب بهذا الاسم غير هذا المطبوع ولأبى عبد الله محمد بن حزم كتاب أيضا بهذا العنوان هو هذا المطبوع أو غيره ولا منافاة . أنظر : معجم المطبوعات الياس سرکيس ج ١ ص ٨٥ ، ٨٦ .
 (٦) توجد مخطوطة فى مكتبة أزمير بتركيا رقم " ٧٦٤ " أنظر نواوير المخطوطات العربية فى مكتبات تركيا جمعها الدكتور رمضان ششن ج ١ ص ٧٤ . وهى أيضا ضمن مخطوطة ببرلين رقم " ٥٣٧٦ " أنظر دائرة المعارف الإسلامية ج ١ ص ١٤١ . وقد ذكرها ابن حزم فى المحلى ج ١ ص ٧٥ .

- (١)
١٣١ - نسب البربر .
(٢)
١٣٢ - النصائح المنجية من الفضائح المخزية والقبايح المردية .
(٣)
١٣٣ - نقط المروس في النوادر .
(٤)
١٣٤ - نكت الاسلام .
(٥)
١٣٥ - هل للموت آلام أم لا ؟ .
(٦)
١٣٦ - اليقين في نقض تمويه المعتذرين عن ابليس وسائر المشركين .

هذا مبلغ معرفتنا من مؤلفات ابن حزم ولا شك أنه قليل من كثير من مؤلفاته .
ويدرك المطلع في سيرته الكثير من العوامل الداعية لفقدائها واتلافها ، ومن ذلك عدم تأييد معاصريه ومن بعدهم لمذهبه ، والتحذيرات الكثيرة من كتبه خاصة . ثم ما طرأ على الأندلس عامة من وقت ابن حزم الى أن استولى النصارى عليها وأخرجوا المسلمين ، من كثرة الحروب والخلافات بين الحكام ، والتي من نتائجها الهدم للمكتبات واحراقها وامتداد أيدي السوء اليها الى غير ذلك من العوامل .

-
- (١) أنظر سير النبلاء للذهبي ص ٣٤ . وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦٢ .
(٢) يوجد ضمن الفصل ج ٤ ص ١٧٨-٢٢٧ - وذكر بعنوان " ذكر المعظائم المخرجة الى الكفر " ونص على اضافته الى الفصل في الفصل نفسه ج ٢ ص ١١٦ .
(٣) أنظر ايضاح المكنون ج ٢ ص ٦٧٥ . وكشف الظنون ص ١٩٧٥ . وقد طبعه مع ترجمة أسبانية سيوليه . أنظر دائرة المعارف الاسلامية ج ١ ص ١٣٨ .
(٤) أنظر المحلى ج ١ ص ٧٥ . وتذكرة الحفاظ للذهبي ج ٣ ص ١١٤٩ . وذكر أبو بكر ابن العربي انه رد عليه قال : وقد جاءني رجل بجزء لابن حزم سماه نكت الاسلام فيه دواهي فجردت عليها نواهي .
(٥) توجد ضمن مخطوطة شهيد على ص ٢٢٦ . يقع في صفحة واحدة . وأنظر : بروكلمان الذيل ج ١ ص ٦٩٧ .
(٦) أنظر سير النبلاء ص ٣٣ ، ٣٤ . وذكره ابن عقيل ضمن المفقودات ص ٦٠ .

٨ - وفاته :

عاش ابن حزم حياة زاخرة بالمحن والمصائب ، فلم يستدل لها ، ولا انقادت له فلم يستقر بعد بلوغه العشرين من العمر تقريبا في مدينة أو قرية معينة بل كان يتنقل بين المدن والقرى الأندلسية ولم يفادر الأندلس الى سواها .^(١)

انتقل أولا من قرطبة الى المرية ثم منها نفى الى حصن القصر . ثم ذهب الى بلنسية ثم رجع الى قرطبة ، ولم يطل استقراره هناك ، وقد نزل شاطبيّة وسها ألف كتابه الطوق^(٢) . وكانت مناظرته للباجي في ميورقه ، وأحرق المعتضد كتبه في أشبيلية وقد صور لنا حاله في آخر كتابه الطوق وهو أول مؤلفاته كما نعلم وقد استمرت حاله على ما كان ، قال : " الكلام في مثل هذا انما هو مع خلاء الذرع وفراغ القلب . . وأنت تعلم أن ذهني متقلبا وبالي مهصر بما نحن فيه من نهم الديار والخلاء عن الأوطان . وتغير الزمان ونكبات السلطان وتغير الاخوان ، وفساد الأحوال وتبدل الأيام وذهاب الوفرة والخروج عن الطعارف والتالد ، واقتطاع مكاسب الآباء والأجداد والغربة في البلاد وذهاب المال

(١) ذكر كثير ممن ترجموا لابن حزم أنه انتقل الى القيروان في المغرب وقد اعتمدوا على ما جاء في طوق الحمامة : " ولقد سألتني يوما أبو عبد الله بن كليب من أهل القيروان أيام كوني بالمدينة " ص ١٣٢ . ولفظة المدينة هنا محرفة عن " المرية " جرى بها قلم ناسخ المخطوطة الوحيدة التي اعتمد في طبعه عليها . وقد ثبت ذهابه للمرية . ولو رحل الى المغرب لقابل هناك غير ابن كليب من أهل القيروان وغيرها من أهل المغرب ، ورحلاته ليست عادية في فني كلها له أثر وعليه تأثير ولو صح ذهابه لجاء له ذكر كثير عنده واتضح أثر ذلك خاصة في كتابه الطوق . أنظر دراسات عن ابن حزم وكتاب الطوق ، ص ٧ ، ٨ . وابن حزم صورة أندلسية ص ٩٤ .

(٢) أنظر الطوق ص ٥١ .

والجاء والفكر في صيانة الأهل والولد واليأس من الرجوع الى موضع الأهل^(١) .

وقد استقرت النوى بهذا المجاهد العظيم بعد أن طوف في مدن الأندلس وقراها بقرية بلده من بادية لبلة ، وقيل في منت ليشم ، وهي قرية ابن حزم ، فتوفي فيما ذكره صاعد نقلا من خط ابنه أبي رافع أن أباه : " توفي رحمه الله عشية يوم الأحد لليلتين بقيتا من شعبان سنة ست وخمسين وأربعمائة فكان عمره - رحمه الله - احدى وسبعين سنة وعشرة أشهر ، وتسعة وعشرين يوما^(٢) .

وعلى هذا جرى كثير ممن أرخوا لابن حزم ، ولم يرو خلافه ، الا عن أبي محمد عبد الله بن محمد بن العربي : " بأنه توفي في جماد الأولى سنة سبع وخمسين وأربعمائة^(٣) " ، وهذه رواية شاذة مخالفة للجمهور .

.. ..

(١) طوق الحماة ص ٣٢٣ ، ٣٢٤ .

(٢) الصلة ج ٢ ص ٣٩٦ . وأنظر وفيات الأعيان ج ٣ ص ٣٢٨ . ومعجم الأدباء ج ١٢ ص ٢٣٦ ، ٢٤٨ ، وسير النبلاء ص ٥٢ ، وتذكرة الحفاظ ج ٣ ص ١١٥٤ . ورواة الجنان ج ٣ ص ٧٩ . والبداية والنهاية ج ١٢ ص ٩٢ . وتاريخ الحكماء ص ٢٣٣ .

(٣) أنظر معجم الأدباء ج ١٢ ص ٢٤٠ . وتذكرة الحفاظ ج ٣ ص ١١٥٤ .

الفصل الثانى

عصر ابن حزم

" تمهيد "

لقد ثبت أن الظروف التى تحيط بالشخص والبيئة التى يعيش فيها لهما دخل كبير فى تكوين حياته ، وطبعها بطابع خاص ، فالشخصية تتكون وتبرز متأثرة بالبيئة التى هى فيها ولا يلزم من هذا التأثر أن تتجاوب لروح العصر مجاوبة تامة بحيث لا تختلف عن غيرها . بل ان التأثر قد يكون بمخالفة الغير إذ أن البيئات تختلف بالنسبة للأشخاص الموجودين فى عصر واحد فللتربية التى يتلقاها الشخص فى البيت وفى المدرسة والكتب التى يقرأها والأحوال السياسية والاجتماعية والعلمية القائمة فى عصره كل أولئك عناصر هامة فى تكوين الشخصية وتعيين اتجاهها فمن الضرورى عند دراسة شخصية من الشخصيات التى كان لها أثر بارز فى ناحية من نواحي الحياة أن تدرس الظروف والبيئة المحيطة بتلك الشخصية حتى يوقف منها على العوامل التى أدت الى ظهورها ، وابن حزم أحد الشخصيات التى كان لها شأن عظيم ، فهو من أبنج الثمرات التى انشق عنها فردوسنا المفقود " الأندلس " فهو من أعلام الدين ، والشعر والأدب والتاريخ والفلسفة والسياسة ، وقد تعرض للنكبات والنفي ، ومجاوبته لروح عصره كانت واضحة فى كل مسلك سلكه لذا وجب علينا أن نتكلم فى عصر ابن حزم عن أحوال السياسة والاجتماع ، والعلم فى الأندلس من أول القرن الرابع الى ما بعد النصف من القرن الخامس الهجرى تقريبا لأن ما حصل فى هذه الفترة

من تلك الأحوال يكون له انعكاس على حياته وتأثير على خط سيره ، ولنبتدىء
بالكلام على الأحوال السياسية .

١ — الأحوال السياسية :

تولى على بلاد الأندلس منذ فتحت الى أن دخلها عبد الرحمن بن معاوية
الملقب بالداخل قرابة عشرين أميراً من قبل أئمة المسلمين بالشرق طوال دولة
بنى أمية ولم يكن الأمر مضبوطاً في الجملة بيد حازمة من قبل أولئك الأنفس —
لضعفهم وبعدهم عن مقر الخلافة وكون الأندلسيين من عناصر متباينة فكثرت
الخلافت والفتن بينهم . (١) الى أن نفذ عبد الرحمن الداخل الى المغرب —
بعد أن تغلب العباسيون على الأمويين في المشرق . فأصبح أميراً على
الأندلس وضبط الأمور ووجد الكلمة وكان يلقب بالأمير وعلى هذا جرى بنوه من
بعده فلم يدع أحد منهم بأمير المؤمنين تأدياً مع الخلافة بمقر الاسلام في
المشرق . حتى كان عبد الرحمن الناصر وهو ثامن أمراء بني أمية بالأندلس
فتسمى بأمير المؤمنين لما رأى من ضعف خلفاء بني العباس وغلبة الأعاجم عليهم
(٢) وكونهم لم يتركوا لهم غير الاسم ، وذلك في عام سبعة عشر وثلاثمائة تقريباً .
وقد تولى الإمارة في مطلع القرن الرابع الهجري بعد وفاة جده الأمير عبد الله
(٣) بن محمد والذي اضطرت الأندلس في عهده وكثر المتغلبون في نواحيها .

(١) أنظر نفح الطيب للمقرئ ج ١ ص ٢٣٣ .

(٢) أنظر المرجع السابق نفس الجزء ص ٣٠٩ . وأنظر جذوة المقتبس ص ١٢ ،
١٣ .

(٣) جذوة المقتبس للحميدى ص ١٢ .

فهذا عهد الرحمن ذلك الاضطراب فاستقامت له الأندلس في سائر جهاتها
(١)
بعد نيفاً وعشرين سنة من أيامه واستولى على سبته وفاس من بلاد المغرب.
وكان كثير الجهاد بنفسه فأوطأ عساكر المسلمين من بلاد الافرنج ما لم يطأوه
من قبل ومدت اليه أم النصرانية يد الانعان وأرسلوا اليه رسلهم وهداياهم
(٢)
في سبيل المهادنة والسلم فبلغت دولة الاسلام في عهده مبلغاً لا ينال
يقول ابن خزم : " ان دولة بني أمية بالأندلس كانت أنبل دول الاسلام وأنكها
(٣)
في السعد و قد بلغت من العز والنصر ما لا مزيد عليه " .

وقد دامت خلافة عهد الرحمن الناصر نصف قرن من الزمن بلغت بلاد
الأندلس فيها الذروة من العز والسؤدد والرفعة ، فقد قضى على الاضطرابات
السائدة وأدب الخارجين عليه وقهر أعداءه وأرهب الأسيان فعم الرخاء
والأمن أرجاء الأندلس وما تبعه من المغرب الى أن توفي سنة خمسين وثلاثمائة
فأتى بعده ابنه الحكم بن عهد الرحمن ويلقب بالمستنصر بالله وكان حسن
(٤)
السيرة وسار على سيره أبيه ولكن مدته لم تطل كأبيه حيث توفي سنة ٣٦٦ هـ ،
وفاته اغضى العصر الذهبي للأندلس وبدأ عصر الفوضى والاضطراب والتغلب
على الخليفة ، ولم يأت بعده من الأميين خلفاء كالسابقين الا اسما حيث تولى
بعد الحكم المستنصر ابنه هشام المؤيد وكان دون البلوغ فمن الطبيعي أن يستبد

(١) أنظر نفح الطيب للمقرئ ج ١ ص ٣٤٠ .

(٢) أنظر المرجع السابق ص ٣٣٠ ، ٣٣١ .

(٣) أنظر المرجع السابق ص ٣٠٦ .

(٤) وقد دامت خلافته ست عشرة سنة . أنظر جذوة المقتبس للحميدى ص ١٦ .

بالأمر أحد الأوصياء على الخليفة الصغير فظهر المنصور بن أبي عامر وضبط الأمور بقوة شخصيته ودهائه ونجح في السيطرة على مقاليد الأمور ورسم لنفسه خطة بارعة للقضاء على الخصوم والمنافسين . كل ذلك عن هشام وخطه وتوقيع—هـ
وتسمى بالحاجب . وأجبر الأندلسيين على الخضوع لهذه الحكومة العسكرية الاستبدادية التي اعتمد في تكوينها على عناصر من غير العرب واتخذ الوزراء —
وكان منهم أحمد بن سعيد والد علي بن حزم — وثغفث الكتب والمخطوطات والأوامر باسمه وأمر بالدعاء له على المنابر عقب الدعاء للخليفة ومها رسم الخلافة بالجملة ولم يبق لهشام المؤيد من رسوم الخلافة أكثر من الدعاء له على المنابر وكتب اسمه في السكة ، وقد كان من نتائج هذه السياسة الراهبية أن اضطرت نيران الفتنة بعد وفاته بزمن قليل ولم تنطفئ الا بعد أن قضت على الاسلام في الأندلس — وكانت الأحوال طوال أيام حجابته على ما كانت عليه في عهد الحكم المستنصر فحى الثغور وساد الأمن بلاد الأندلس فهو من أعظم السلاطين دهاء وحزما وهمية في القلوب فكان يجهز الجيوش ويغزو بنفسه حتى ان غزواته تجاوزت الخمسين غزوة في سائر أيام ملكه ولم تنكس له فيها راية ولا فل له جيش ومـ^(١)
أصيب له بعث وما هلك له سرية . الى أن توفي سنة ٣٩٢ هـ وقد دامت أيامه سبعا وعشرين سنة . فخلفه ابنه عبد الملك وتلقب بالمظفر فجرى على سنن أبيه في السياسة والغزو وكانت أيامه إعيادا دامت سبع سنين . وكانت تسمى بالسابع تشبيها بسابع العروس ولم يزل مثل اسمه الى أن مات سنة ٣٩٨ هـ على^(٢)
الراجع .

(١) أنظر فتح الطيب للمقرئ ج ١ ص ٣٧٤ ، ٣٧٨ .

(٢) أنظر المرجع السابق نفس الجزء ص ٤٠٠ .

فخلفه على الحجابة أخوه عبد الرحمن وتلقب بالناصر - وقيل بالمأمون -
وجرى على سنن أبيه وأخيه في الحجر على الخليفة هشام والاستبداد عليه ثم ثاب
له رأي في الاستئثار بما بقى من رسوم الخلافة فحمل للخليفة المستضعف هشاماً
المؤيد على الصهد له بالخلافة بعده . فنقم عليه أهل الدولة ذلك وثار تائبة
الأمويين والمصريين وكانت فتنة خلج فيها هشام المؤيد وسجن وميع محمد بن
هشام بن عبد الجبار بن أمير المؤمنين الناصر لدين الله من أعقاب الخلفاء ،
ولقبوه المهدي بالله ، وكان عبد الرحمن الناصر - الحاجب - في إحدى
غزواته فلما علم عاد لتلافى الأمر فوجد أنصاره قد انصرفوا عنه وثار به جنده وقتلوه
سنة ٣٩٩ هـ وانتهى بذلك أمر الدولة العاصرية .
(١)

وبدا المهدي يشدد الوطأة على البرابرة لأن الأموية كانت تعدد عليهم
مظاهرتهم العاصريين وتنسب تغلبهم اليهم فأمر أن لا يركبوا ولا يتسلحوا ، ورد
بعض رؤسائهم من باب القصر وألحق بهم ما أزعجهم عن المدينة . فثاروا وهاجموها
وخلعوا المهدي ففر وبايعوا من بعده سليمان بن الحكم بن الناصر الذي تلقب
بالمستعين سنة ٤٠٠ هـ ولكن المهدي لم يستكن فذهب الى ملك قسطنطينة
الأسباني واستعان به فاسترد ملكه وخرج المستعين من قرطبة ، وقامت موقعة
أخرى بين البربر ومعهم المستعين ، والمهدي ومعهم النصاري فانهمزم المهدي
وقتل فأخرجوا هشاماً المؤيد وأعادوا الأمر له مرة ثانية سنة ٤٠٣ هـ فثاروا
المستعين فعاد الى قرطبة بجيش من البربر من نفس السنة وقتل هشام المؤيد

(١) أنظر نفح الطيب للمقرئ ج ١ ص ٤٠٢ . وأنظر جذوة المقتبس للحميدى
ص ١٧ .

سرا • فبدأت المهازل تترى بين المتقاتلين على الامارة فتوزع الملك البرابرة
وجملوه قسمة بينهم واستقل كل منهم باقليم^(١) • وقد وصف لنا أبو محمد بسن
حزم خراب دورهم بقرطبة من جراء هذه الأحداث بعد أن استخبر من ورد اليه
منها • وكان قد أجلى • فقال : " ولقد أخبرني بعض الوراد من قرطبة
وقد استخبرته عنها أنه رأى دورنا بهلاط مخيخ في الجانب الغربي منها
وقد أمحت رسومها وطحست أعلامها وخفيت معاهدتها ، وغيرها الهلى وصارت
صحارى مجدبة بعد الممران وفيها في موحشة بعد الأنس ، وخرائب منقطعة
بعد الحسن ، وشعابا مفزعة بعد الأمن ومأوى للذئاب ومعارف للفيضان
وملاعب للجان ومكامن للوحوش"^(٢)

في تلك الأيام المملوءة بالفتن والاضطرابات السياسية نهض خيران العامري
حاكم المرية وكاتب الأدارة وحرص على قتل المستعربين حتى جاء على بسن
حمود الملوى من الأدارة وفتح قرطبة سنة ٤٠٧ هـ وقتل المستعربين وتلقب
بالناصر فبدأت دولة الملويين فأحسن خيران خيفة من ابن حمود فسعى سرا
ليحميد الأمر الى الأمويين بعد أن سمى قبل ذلك بخروجه منهم ، وظهر
عبد الرحمن بن محمد بن عبد الملك بن الناصر ببليسية فبايحه أكثر أهل
الأندلس وتلقب بالمرتضى وذلك سنة ٤٠٨ هـ وقد قدم عليه ابن حزم فاتخذته
وزيرا له وقد سار المرتضى ومعه ابن حزم بجيشه الذي يضم خيران العامري
وصاحبه المنذر بن يحيى الى قرطبة لحرب بنى حمود ولكن وقفت أمامهم جيوش

(١) أنظر جذوة المقتبس للحميدى ص ١٨ - ٢٠ •

(٢) طوق الحمامة لابن حزم ص ٢٢٠ ، ٢٢٢ •

غرناطة وعليها في ذلك الوقت شيخ البربر زاوي بن زيري الصنهاجي فنشبت الحرب بين الفريقين وانتهت بهزيمة المرتضى لخيانة وقعت من خيران وصاحبه ووقع أبو محمد في الأسر ثم أطلق سراحه ونجا المرتضى بنفسه وقت الهزيمة ولكن دس عليه خيران من قتله غيلة وكان ذلك سنة ٤٠٩ هـ تقريباً فاستمر الأمر في قرطبة بيد بني حمود تعاقبه على بن حمود ، القاسم بن حمود ، يحيى بن علي . وفي جمادى الثانية سنة ٤١٤ هـ ثار أهل قرطبة بالبربر وأعلنوا خلع القاسم وأرغموه على مغادرة القصر وأجمعوا على رد الأمر لبني أمية فبايعوا عبد الرحمن بن هشام المستظهر من بين ثلاثة اختاروهم في رمضان سنة ٤١٤ هـ وكان أبو محمد ابن حزم من المؤيدين له فأصبح من وزرائه مع غيره من وزراء بني أمية القدامى وكان المستظهر كما وصفه ابن حيان : " لبقاً ذكياً وأديباً لودعيّاً لم يكن في بيته يومئذ أبرع منه منزلة وكان قد نقلته المخاوف وتقاذفت بسـه الأسفار فتحتك وتخرج وتمرن فيها " (٢) ولكن خلافته لم تدم أكثر من شهرين إذ ثار عليه محمد بن عبد الرحمن الملقب بالمستكفي وقتله في سبع وعشرين ذى القعدة سنة ٤١٤ هـ ، واستقل بأمر قرطبة ثم بعد ستة عشر شهراً من بيعته رجع الأمر إلى المعتلى يحيى بن علي بن حمود سنة ٤١٦ هـ . ثم بدا لأهل قرطبة فخلعوا المعتلى بن حمود سنة ٤١٧ هـ وبايعوا هشام بن محمد أخاً المرتضى وذلك سنة ٤١٨ هـ وتلقب بالمعتد بالله وكان بالشعر ولم ينزل دار الخلافة إلا في آخر سنة ٤٢٠ هـ . وقد كان من وزرائه أبو محمد بن حزم ولكن لم تطل

(١) أنظر جذوة المقتبس للحميدى ص ٢٢-٢٥ . والذخيرة لابن بسام ج ١ القسم الأول ، ص ٤٥٣ .

(٢) أنظر الذخيرة لابن بسام القسم الأول المجلد الأول ص ٤٨ .

(٣) أنظر جذوة المقتبس للحميدى ص ٢٥ ، ٢٦ .

مدته اذ خلعته الجند سنة ٤٢٢ هـ ونودي في قرطبه بأن لا يبق فيها أحد من بنى أمية وانتهاء المعتد بالله انتهت حياة ابن حزم الوزارية .

" وانقطعت الدولة الأموية من الأرض وانتشر سلك الخلافة بالمغرب وقام الطوائف بعد انقراض الخلائف وانتزى الأمراء والرؤساء من البربر والعرب والموالى بالجهات واقتسموا خطتها وتغلب بعضهم على بعض واستقل أخيراً بأمرها منهم ملوك استفحل أمرهم وعظم شأنهم ولانوا بالجزى للطاغية أن يظاهر عليهم أو يبتزهم ملكهم وأقاموا على ذلك برهة من الزمان حتى قطع عليهم البحر ملك الحدة وصاحب مراكش أمير المسلمين يوسف بن تاشفين اللمتوني فخلعهم وأخلى منهم الأرض^(١) .

وفي هذا العصر المضطرب الزاخر بالأحداث السياسية عاش أبو محمد على بن حزم فشهد انحلال الخلافة الأموية واستقلال كل وال بولايته وشاهد الفترة الأولى من ملوك الطوائف . بنو عباد ملوك أشبيلية والذي أحرق ثانيهم الممتضد كتبه ، ونوجهور بقرطبه وغيرهم كثير ، هذه هي حالة الأندلس في عصر ابن حزم . ملك قوى لم يذقه الا في نعومة أظفاره ثم اضطراب وفستن عكرت صفو شبابه وغيرت مجرى حياته ثم خضوع وصغار لأعداء الاسلام حتى دفعت الأتاوات لطاغية النصارى واستمرت تلك الحال طوال حياته وقد شاهد سقوط الدولة الحامرية وبه كان سقوط وزارة أبيه ، واقتحام البربر قرطبه وتنازع الأمراء على كرسى الامارة وقد رأى أن أهل الأندلس لم يجتمعوا الا على بنى

(١) نفح الطيب للمقرى ج ١ ص ٤١٣ .

أمية وأن خراب البلاد واضطرابها كان من البربر . وحيث أنه من أسرة لها
فى السياسة شأن رأى أن عليه واجبا نحو دينه وقومه وهو أن يشارك بما يراه
سبيلا الى رجوع الأحوال على ما كانت عليه فناصر ثلاثة من بنى أمية -
المرتضى ، والمستظهر ، والمعتد بالله - ولم تطل مدتهم لتغيير الأحوال
وتدخل النصارى والاستعانة بهم من قبل بعض الأمراء المسلمين حتى بلغت
الأحوال بهم الى دفع الاتاوات لهم . رأى كل هذا فأثر فى نفسه تأثيرات
متشعبة ، شعور بالألم والحزن على قرطبة التى كانت فردوس الأندلس ونور
المعرفة فيها ، واستفحال أمر النصارى وضعف أمر المسلمين . وهو المؤمن
التقى ، والعالم المحدث الذى يرى أن العزة لله ولرسوله وللمؤمنين . وقد
رأى أن سبب ذلك هو اضطراب حبل الأمور وتفرق الكلمة وذهاب الوحدة
وقد فشلت تلك المحاولات التى دخل فيها السياسة فتركها يائسا من
نجاحها واجتماع الأمر لأحد ، وليس بمعجيب أن ينصرف عنها لما رأى من
اضطراب الأمور فخلص للملم وحده حين رأى تلك الأحوال وقد ذم ملوك
الطوائف جميعهم فى رسالته التلخيص لجوه التلخيص (١)

وكان من الطبيعى أن لا ينظر ابن حزم نظرة اكبار الى الأمراء الذين كانوا
يستعينون بالنصارى أو يمدون أيديهم اليهم بالولاء يستجدونهم أو بالأتاوة

(١) أنظر دراسات عن ابن حزم وكتاب الطوق للظاهر مكي الأنصارى ص ٩٥ ،
وأنظر الرسالة بتحقيق الدكتور احسان عباس ص ١٣٧ - ١٨٥ ضمن
مجموعة الرد على ابن النفريل اليهودى ورسائل أخرى .

يدفعونها ، وكذلك كانت نظرتهم الى العلماء الذين يوالون أولئك الأمراء
لهذا كان بينهم وبينه عداوة كان من مظاهرها احراق كتبه ، ومضايقته
بتغيير الطلاب عنه وتحذير العوام من فتنته ، ومن مظاهرها أن جفته
الديار حتى أوقعها في ضيمته التي ورثها من آبائه فأقام فيها يدرس ويصنف
(١)
الى أن انتقل الى جوار ربه .

.....

(١) أنظر ابن حزم الأندلسي لأبي زهرة ص ١٠٠ .

٢ - الأحوال الاجتماعية :

بعد أن عرضنا الحالة السياسية في عصر ابن حزم ، لابد من أن نشير إلى المجتمع الأندلسي فيه فآثره لا يقل عن أثرها . ولا سيما أن هذا المجتمع أشار كوامن الفكر في ابن حزم ، وكوامن الاحساس حتى جعل منه ذلك العالم الذي يكتب في الحب كما يكتب في الفقه والمقائد .

فكان هذا المجتمع يمزج بعناصر مختلفة جمعها المكان . فكان فيهم العرب الخالص ، وهم الذين كان لثقافتهم وللمتتهم السلطان الكامل . لهذا كان للأندلس مظهر أدبي وفكري واحد وحدته تلك اللغة السامية لغة القرآن (١) الكريم .

(٢) وكان فيهم البربر وكانوا غالبية الجيش حين الفتح الاسلامي للأندلس . وقد تزايدوا بعد الفتح لقرب الأندلس من بلادهم . وفيهم حدة طباع ونفرة شديدة أحيانا . (٣) ولذلك كانوا وقود الفتن وموقديها . (٤)

وكان في ذلك المجتمع الصقلية ومن اعتنق الاسلام من سكان البلاد الأصليين ومن بقى على ديانته ذميا له ما للمسلمين وعليه ما عليهم .

اجتمعت تلك العناصر بهذه البلاد التي خصها الله تعالى كما قال المقرئ :

-
- (١) أنظر ابن حزم لأبي زهرة ص ١٠٦ .
(٢) أنظر نفع الطيب للمقرئ ج ١ ص ٢١٥ ، ٢١٦ .
(٣) أنظر ابن حزم لأبي زهرة ص ١٠٦ .
(٤) أنظر طوق الحمامة لابن حزم ص ٢٦١ . ونفع الطيب ج ٢ ص ٢٢٧ .

" من الربيع وغدق السقيا ، ولذاذة الأقوات ، وفراهة الحيوان ، ودرور الفواكه وكثرة المياه ، وتبحر العمران ، وجودة اللباس ، وشرف الآنية ، وكثرة السلاح ، وضحة الهواء ، وابيضاض ألوان الانسان ، ونبل الأذهان ، وفنون الصنائع وشهامة الطباع ونفوذ الادراك ، وأحكام التمدن والاعتماد بما حرمه الكثير من الأقطار مما سواها " (١) . ولكن لكل أرومته ولكل سلالة خصائصها . جاء في نفع الطيب وصف أهل الأندلس " أنهم عرب في الأنساب والمز والأنفة وعلو الهمم وفصاحة الألسن وطيب النفوس وأباء الضيم ، وقلة احتمال الذل والسماحة بما في أيديهم والنزاهة عن الخضوع واتبان الدنية ، هنديون في فرط عنايتهم بالعلوم وحبهم فيها وضبطهم لها وروايتهم ، بغداديون في نظافتهم وظرفهم ورقة أخلاقهم ونباهتهم وذكائهم وحسن نظرهم وجودة قرائحهم ولطافة أذهانهم وحدة أفكارهم ونفوذ خواطرهم ، يونانيون في استنباطهم للماء ومعاناتهم لضروب الفراسات واختيارهم لأجناس الفواكه وتدبيرهم لتركيب الشجر وتحسينهم للنباتين بأنواع الخضر وصنوف الزهر فهم أحكم الناس لأسباب الفلاحة . . . وهم أصبر الناس على مطاولة التعب في تجويد الأعمال ومقاسات النصب في تحسين الصنائع أخذق الناس بالفروسية وأبصرهم بالطعن والضرب " (٢)

هذه صفات وخواص تلك العناصر المختلفة التي تجمعت داخل بلاد الأندلس وبمجموعها حصلت تلك الصفات المتباينة التي لا توجد في عنصر منها بمفرده

(١) نفع الطيب للمقرى ج ١ ص ١٢٤ ، ١٢٥ .

(٢) المرجع السابق ج ٤ ص ١٤٦ ، ١٤٧ .

ان ليس كل أندلسى فيه تلك الصفات الا فصاحة الألسن فكانت هي القاسم المشترك التقريبى بينهم ، قال أبو على القالى الذى وفد على الأندلس فى عهد عبد الرحمن الناصر فى وصف اللغة العربية فى الأندلس : " لما وصلت القيروان وأنا أعتبر من أمر به من أهل الأمصار فأجدتهم درجات فى المبارات وقلة الفهم بحسب تفاوتهم فى مواضعهم منها بالقرب والبعد كأن منازلهم من الطريق هي منازلهم من العلم محاسبة ومقاييسه . قال أبو على : " فقلت ان نقص أهل الأندلس عن مقادير من رأيت فى أفهامهم بقدر نقصان هؤلاء عن قبلهم فسأحتاج الى ترجمان فى هذه الأوطان . قال ابن بسام : فبلغنى أنه كان يصل كلامه هذا بالتعجب من أهل هذا الأتقى الأندلسى فى ذكائهم ويتفطى عنهم عند المباحثة والمناقشة ويقول لهم ان علمى علم رواية وليس علم درايسة فخذوا عني ما نقلت فلم آل لكم أن صحت هذا . مع اقرار الجميع له يومئذ بسمة العلم وكثرة الروايات والأخذ عن الثقات " (١)

وهكذا كان أهل الأندلس ذلك المزيج الذى ازدهرت به الحضارة فأحصى الآداب والفنون والعلوم ، وكانت اللغة العربية وعاء ذلك ولم تكن كتاباتهم بلغة العلم الجافة بل كانت تمتاز بسلامة التعبير وجودة التصوير وقد ظهر فى الأندلس على خلاف البلاد الاسلامية كثرة الأديبات والشاعرات من النساء من الحرائر والجواري وقد وجد من الجواري الشاعرات عددا كثيرا كان من بينهم من يجدن العلوم . (٢)

(١) نفح الطيب للمقرئ ج ٤ ص ١٥٠ .

(٢) ابن حزم الأبي زهره ص ١١٠ .

وكان لكثرة الغزوات التي غزاها المسلمون الى جنوب فرنسا وغيرها من جزر البحر الأبيض وعودتهم بالسبايا وفيها الجوارى الحسان التي ثقفت ثقافة أدبية عالية أثر على النفس العربية المزهفة الحسن نحو الجمال فانطلقت خواطر الشعراء وجادت قرائح الأدباء وانبثقت المواطف الانسانية ، بحض التزم الجادة ، وآخر لم يحكمه زمام العقل وقيود الفكر وجلال الشرع . وقد جمع أبو محمد بن حزم مادة كتابه " طوق الحمامة " من هذا المجتمع الطليء بالعناصر المختلفة فكل ما يقرره فيه مستمد منه ، وقد صور هذا أتم تصوير وأحكم وذكر الوقائع المؤيدة والشاهدة لذلك . ثم انه - رحمه الله - صورة صادقة للفضيلة الانسانية في مجتمعه ، وكان قلبه يفيض بالأحاسيس نحو الجمال ، ولكن في دائرة الحلال لا يحدوها فهو لم يرتكب حراما ولم يرتع في مراتع الحرام ، وقد أقسم بالايمان المفلظة أنه لم يحل ازاره على حرام (١) .

وقد عاش المجتمع الأندلسي القرن الرابع الهجري كاملا في هدوء واستقرار وأمن وازدهار . وكان قمة عهد المسلمين في الأندلس ما قبله صحود انتهى اليه وما بعده انحدام ^{أبشرا} منه وقد عاش المسلمون في هذا القرن حياة عز ورفعة وجاء . وقد رتعوا في بحبوحة من العيش . رغد ورخاء دائم ونعيم مقيم . وقد طغت على المجتمع مظاهر البذخ والترف وتشبيد القصور وتحسين الطرقات وتجميل المنزهات ، حيث اتسعت أبواب العيش وكثرة الموارد عندهم حتى انهم أصبحوا ، يستقبحون التسول وإذا رأوا شخصا صحيحا قادرا على الخدمة

(١) أنظر طوق الحمامة لابن حزم ص ٢٧٤ ، ٢٧٥ .

(١)
يمارس هذه العادة سبوه وأهانوه فضلا عن أن يتصدقوا عليه .

وقد استمر هذا الرخاء في الميئتين بعد ذلك رغم ما حدث من الاضطرابات
والزعازع السياسية في الأندلس . وقد بقيت قرطبة تقريبا هي أشد المجتمعات
تحفظا وتظاهرا بالدين والتمسك بالأخلاق ، يقول المقرئ عن قرطبة : " ومن
محاسنها . . ظرف اللباس ، وتظاهر بالدين والمواظبة على الصلاة وتعظيم
أهلها لجامعها الأعظم وكسراواني الخمر حينما تقع عين أحد من أهلها عليها
والتستر بأنواع المنكرات والتفاخر بأصالة البيت والجنسية ^(٢) والعلم وهي أكثر
بلاد الأندلس كتباً وأهلها أشد الناس اعتناءً بخزائن الكتب " . حتى ممن
لا يقرأ حيث أصبح وضع المكتبة في البيت مما يتباها فيه أهل تلك البلاد حتى
ان بعضهم يشتري الكتاب بأضعاف ما يستحق ليملأ به فراغا في خزائنه .

ومجوار هذا كان اللهو والمجون أحيانا في متنزعات قرطبة وغيرها من مدن
الأندلس وكان القول العايب فيها مستراد ومذهب ^(٣) . وهذا بلا شك نتيجة
لكون السكان من عناصر كثيرة ، وقد قضى أبو محمد قرابة عشرين عاما من حياته
الأولى في قرطبة . وطول بنا المقام لو تتبعنا الوسط الاجتماعي الذي عاش
في كنفه ابن حزم بعد ذلك في الحديث ولكن بحسبنا أن نقول ان هذا الوسط
كان حافلا بشتى مظاهر الاختلاط فمن اختلاط بين الجنسين الى اختلاط بين
العناصر والسلالات ومن احتكاك بين المسلمين والنصارى الى صراع بين أصحاب

(١) أنظر فتح الطيب ج ١ ص ٢٠٥ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ١٠ ، ١١ .

(٣) المرجع السابق ص ١٥٤ .

الفرق والمذاهب • ولا شك في أن كل هذه المظاهر المختلفة من الاختلاط قد عملت على تنشيط الحركة الفكرية في أرجاء بلاد الأندلس على الرغم مما صاحبها من مظاهر الانحلال الخلقي والتفكك الاجتماعي ، وقد قوى واشتد اختلاط المسلمين بالنصارى • لما ضعف شأن الأمراء المسلمين وهاروا يستعينون ببعض النصارى ويدفعون لهم الاتاوات أحياناً • وكان اختلاط ابن حزم بتلك الجماعات عاملاً قوياً في تحديد نوع اتجاهه الفكري وصيغ تفكيره بطابع جدلي • وفي الحق أن كل شيء في الأندلس كان يتجه الى تكوين عالم جليل كابن حزم • ان توافرت المواهب التي تكون كمواهبه والمنزع القوي الذي يكون كمنزعه • وقد توافرت تلك العناصر فكان امام الأندلس وفقيرتها •
(١)

ولكن ظاهرة اجتماعية سيطرت على الأندلس كفهرها • وهي اتخاذ الدين وسيلة الى الدنيا وذريعة الى الغنى من الخصوم • وكان السلاطين لا ينفون عن اثاره الناس على من يحققون عليه كما كان بعض العلماء أسرع استجابة الى تهيج الجماهير على من يخالف لهم مذهباً أو ينافسهم في جاه أو ينتزع منهم سلطة • أو من يخشى اقبال الناس عليه لمواهبه وفضله وكفايته • وقد حصل لأبي محمد بن حزم التشريد عن الأوطان من الأمراء والولاة والتخطفة والتجهيل وتحذير الناس منه وتزهيد الطلاب فيه من العلماء فجفته الديار ونفر منه الأصحاب وان خفت صوته في حياته وبعد وفاته بزمن قليل فقد ظهر واشتد بعد ذلك •

.. ..

(١) أنظر ابن حزم لأبي زهرة ص ١١٥

وكان حالهم فى فنون العلوم هو التحقيق والانصاف ، وهم أحرص الناس على التميز ، فالجاهل الذى لم يوفقه الله للعلم يجهد أن يتميز بصنعته ، ويرى بنفسه أن يرى فارغا عالة على الناس لأن هذا فى نهاية القبح .

والعالم عندهم معظم من الخاصة والعامة يشار اليه ، ويحال عليه وينبه قدره ، وذكره عند الناس ، ويكرم فى جوار وابتياج حاجة وما أشبه ذلك .

وللفقه عندهم رونق وجاهة ، والمنتشر عندهم مذهب الامام مالك ويقرأون القرآن بالسبع . وكانوا يعنون برواية الحديث ، ويتحررون فيها الدقة ، وعلم الأصول عندهم متوسط الحال . والنحو عندهم فى نهاية من علو الطبقة . وللشعر عندهم حظ عظيم ، وللشعراء من ملوكهم وجاهة ^(١) . وقد عرفنا حالة الأندلس السياسية من أول القرن الرابع الى ما بعد النصف من القرن الخامس ورأينا أنها فى القرن الرابع فى غاية من الازدهار والاستقرار السياسى . وقد اقترن هذا بضروب من الازدهار الفكرى وذلك فى عهد عبد الرحمن الناصر فهو الذى رفع للعلم صرحا باذخا فأغدق العطايا على العلماء وأوسع لهم مجالسه وشجعهم على دراسة سائر العلوم الدينية وغيرها كالرياضيات والفلك ، كما أشرك بعضا من علماء اليهود فى الثقافة الأندلسية فبدأت فى عهده دراسة التوراة والتلمود فى أسبانيا ، وتكونت فى قصر الخليفة الأندلسى العظيم مكتبة كبرى كانت هى الدليل الواضح على الدرجة العليا التى بلغتها الثقافة

(١) أنظر نفح الطيب ج ١ ص ٢٠٥ - ٢٠٧ .

(١)

الأندلسية في عهده وكان من حظ الأندلس أن دامت خلافته خمسين سنة .

ثم جاء بعده ابنه الحكم وهو أعلم الأمويين وأحكمهم على الإطلاق وقد سار على نهج أبيه وأخاف خصومه فمقدوا معه المعاهدات فتفرغ لتنشيط الحركة العلمية - وكان قد بدأ ازدهارها في عهد أبيه - فكان يكلف بعض أتباعه استنساخ كل الكتب القيمة - قديمة كانت أم حديثة - في سائر مدن الشرق يقول عنه ابن حزم : " كان رفيقا بالرعية مجبا في العلم . ملأ الأندلس بجميع كتب العلم وأخبرني تليد الفتى وكان على خزانة العلوم بقصر بني مروان بالأندلس أن عدد الفهارس التي كانت فيها تسمية الكتب أربعة وأربعون فهرسة في كل فهرسة خمسون (٢) ورقة ليس فيها الا ذكر أسماء (٣) الدواوين فقط .

ويقول ابن خلدون : " وكان يبعث في شراء الكتب الى الأقطار رجالا من التجار ويرسل اليهم الأموال لشراؤها حتى جلب منها الى الأندلس ما لم يعهدوه وبعث في كتاب " الأغاني " الى مصنفه أبي الفرج الأصفهاني وكان نسبه في بني أمية وأرسل اليه فيه بألف دينار من الذهب العيين فبعث اليه

(١) أنظر ابن حزم الأندلسي للدكتور زكريا إبراهيم ص ١٤٠ . وابن حزم الأندلسي

ورسالة المفاضلة بين الصحابة لسميد الأفغانى ص ١٠٠ .

(٢) روى ابن خلدون عن ابن حزم أن في كل فهرسة " عشرون ورقة " وكذلك المقرئ . وأرى أن ما ورد في جمهرة أنساب العرب وهو " خمسون " أصح لكونها نص كلام ابن حزم في كتابه . أنظر : المعبر لابن خلدون ج ٤ ص ١٤٦ ونفع الطيب ج ١ ص ٣٧١ .

(٣) جمهرة أنساب العرب لابن حزم ص ١٠٠ .

(١) بنسخة منه قبل أن يخرج الى العراق وكذلك فعل مع القاضي أبي بكر الأبهري .
 (٢) المالكي في شرحه لمختصر بن عبد الحكم وأمثال ذلك وجمع في داره الحذاق
 (٣) في صناعة النسخ والمهرة في الضبط والاجادة في التجليد فأوعى من ذلك كله
 (٤) واجتمعت بالأندلس خزائن من الكتب لم تكن لأحد من قبله ولا من بعده .

ويذكر بعض المؤرخين مبلغ اهتمامه بجمع الكتب الكثيرة والنفيسة حتى قبيل
 انها تبلغ أربعمائة ألف مجلد وأنهم لما نقلوها أقاموا ستة أشهر في نقلها .
 فبالطبع لا يأتي هذا الحرص الا من عالم ذا غرام بالعلم فهو بحق كان في
 المصرفة بالرجال والأخبار والأنساب أحوزيا نسيج وحده يؤكد هذا انه قلما
 يوجد كتاب من خزائنه الكثيرة الا وله فيه قراءة أو نظرفي أي فن كان ويكتب
 فيه نسب المؤلف ومولده ووفاته ويأتي من بعد ذلك بفرائب لا تكاد توجد
 (٥) الا عنده لعنايته بهذا الشأن .

وقد تسابق الناس على جمع الكتب ، والاعتناء بالمكتبات لما رأوا تلك

-
- (١) هو محمد بن عبد الله بن محمد بن صالح أبو بكر التميمي الأبهري شيخ
 المالكية في العراق له تصانيف في شرح مذهب الامام مالك والرد على
 مخالفيه منها الاصول ، وجامع أهل المدينة وشرح المختصر الكبير والصغير
 لابن الحكم . أنظر ترتيب المدارك ج ٣ ص ٣٦٦ . وشدات الذهب ج ٣ ص
 ٨٥ ، ٨٦ . والاعلام ج ٦ ص ٢٢٥ .
- (٢) هو عبد الله بن عبد الحكم . وبلغ بنوا الحكم بمصر من الجاه والتقدم ما لم
 يبلغه أحد . وكان لعبد الله مؤلفات منها المختصر الكبير والأوسط والصغير
 أنظر ترتيب المدارك ج ٣ ص ٣٦٤ - ٣٦٦ .
- (٣) يقال وهاه يحميه أي حفظه وجمعه . أنظر القاموس ج ٤ ص ٤٠٠ .
- (٤) العبر لابن خلدون ج ٤ ص ١٤٦ . وأنظر نفح الطيب ج ١ ص ٣٦٢ .
- (٥) أنظر نفح الطيب للمقرئ ج ١ ص ٣٧١ ، ٣٧٢ .

العناية من أمرائهم • حتى ممن ليس عنده معرفة فيشتري الكتاب الحسن الخط
والجيد التجليد بأضعاف ما يستحق اذا اضطره الى ذلك فراغ في خزانته
(١)
بمقدار ذلك الكتاب •

ولكن ما بعد ارتفاع الشمس في كبد السماء الا زوالها كما يقال فقد توفى
الحكم المستنصر سنة ٣٦٦ هـ وموفاته انتهى العصر الذهبي للأندلس • فأثى
بعده المنصور بن أبي عامر حاجبا للخليفة الصغير المؤيد ابن الحكم • واستبد
بالحكم وكان من نتائج هذا الاستبداد أن تعثرت الحضارة الأندلسية في سيرها
على أيامه فأحرقت كتب الفلسفة والفلك وغيرها من العلوم التي كانت موجودة
في مكتبة القصر بأمره • هو نفسه استرضاء منه لجمهور الفقهاء الذين كانوا قد
بدأوا يؤلبون عليه العامة • ولم تستمر الأحوال بعد ابن أبي عامر فجاء عصر
الاضطراب والدمار على قرطبة وغيرها ولا شك في أن لهذا الدمار والتخريب أثرا
قويا في اتلاف التراث العلمي الموجود • يقول ابن خلدون في الكلام عن مكتبة
المستنصر : " ولم تزل هذه الكتب بقصر قرطبة الى أن بيع أكثرها في حصار
البربر ، وأمر بإخراجها وبيعها الحاجب واضح من موالى المنصور بن أبي عامر ،
ونهب ما بقى منها عند دخول البربر قرطبة واقتحامهم إياها عنوة " (٣)

ولكن ليس في نهب هذه الكتب وبيعها ذهابها وليس في تخريب قرطبة
قضاء على العلم بل توزعت تلك الكتب التي كانت محصورة في مكتبة القصر ،
وتفرق العلماء في سائر مدن الأندلس وقراها وكان في ذلك نشر للعلم والمعرفة

(١) أنظر نفح الطيب للمقرئ ج ٢ ص ١١ •

(٢) المرجع السابق ج ١ ص ٢٠٥ •

(٣) المرجع السابق ج ١ ص ٣٦٢ ، ٣٦٣ •

فى الأندلس - وان لم يكن كل ذلك ايجابيا - وقد كان أبو محمد بن حزم
من خرج من قرطبة وتجول فى مدن الأندلس وقراها - فلم تقتصر تلك الاضطرابات
بإحلال فكرى بل لقد شهدت بلاد الأندلس حتى فى عهد الطوائف نهضة
علمية كبرى نتيجة للتنافس الشديد بين الدويلات الصغيرة فى مضمار العلوم
والآداب فما كان أعظم مباحاتهم الا قول العالم الفلانى عند الملك الفلانى
والشاعر الفلانى مختص بالملك الفلانى وليس منهم الا من بذل وسعة فى
المكارم . وأقبل المفكرون فى هذا الأثناء على وضع المؤلفات القيمة فى كل فن
وكان من ذلك أن كتب ابن حزم فى تاريخ الأديان وعلم النفس متقدما فى ذلك
على مفكرى أوروبا وغيرهم بقرون كثيرة . وكتب أبو مروان ابن حيان والحميدى
فى تاريخ الأندلس وغيرهم كثير كتبوا فى كل فن وان رسالة ابن حزم فى علماء
الأندلس تعطى صورة وافية عن العلماء الذين كانوا فى بلاد الأندلس وأنهم
ليسوا بأقل من العلماء الموجودين فى المشرق مرتبة وقد وازن بين بعض
المشهورين من العلماء فى المشرق والمغرب ويقرر أنه لا يوجد رجل يعد من
مفاخر الشرق الا كان له نظير من مفاخر الأندلس .^(٣)

فالحاصل أن العلم لم يضعف بضعف السياسة ، ولم يأفل نجم العلماء
كما أفل نجم السياسيين ، ولا شك أن الاحتكاك المسلمين بالنصارى فى الأندلس
والاحتكاك بين العناصر والسلالات الأخرى والصراع بين أصحاب الفـ

(١) أنظر نفح الطيب ج ٤ ص ١٢٩ ، ١٨٠ .

(٢) أنظر ابن حزم الأندلسى للدكتور عبد الكريم خليفة ص ١٣٥ .

(٣) أنظر نفح الطيب ج ٤ ص ١٥٤ - ١٧١ . وأنظر ابن حزم الأندلسى للدكتور
زكريا إبراهيم ص ٢٦ .

والمذاهب المختلفة أثر في تنشيط الحركة الفكرية في أرجاء بلاد الأندلس على الرغم مما صاحبها من مظاهر الصراع والذي نجم عنه ترقى في العلوم والآداب ، والفنون والصناعات ، وقد كانت مدينة قرطبة في أول الأمر مركز ذلك التقدم العلمي وكانت مركز المحدثين والفقهاء والمتكلمين وملتقى الشعراء والأدباء كما كانت في ذلك الوقت أكثر بلاد الأندلس كتباً وأحفلاً بالخزائن والمكتبات ثم انتشر كل ذلك في سائر أرجاء الأندلس . وأبو محمد بن حزم ممن عاش الحالتين ، فالفترة التي عاش فيها كانت بمثابة فترة انتقال من عهد الخلافة الأموية الى عهد حكم الطوائف فلم يكن من الغريب على ابن حزم أن يتأثر في تفكيره وأسلوب حياته بما اعتسور بلاده من تقلبات وما اختلف عليها من أحداث جعلته لا يستقر بمكان وقد انعكس ذلك على حياته الفكرية فاستمعت آفاقه فألم بالكثير من العلوم والمعارف فهو الامام المحدث والفقير المجتهد وهو الأديب الشاعر والفيلسوف المنطقي والمؤرخ الصالح بالأنساب فكان دوحة وأرصة الظلال قد بسقت في عهد العلم ولدت في معدله وتغذت من نبوعه وبذلك نستطيع أن نقول انه قد توافرت له أسباب المعرفة كاملة . وكان لما عانى من التشريد والنفي والاشتراك في المؤامرات والتدبيرات التي لم تنجح من جراء الخيانات من ذلك المجتمع غضب اللسان ينازل العلماء والفقهاء ويتحدى بجذله العنيف آراء وعقائد في الفقه والفلسفة والدين فقول ذلك من خصومه بالاضطهاد ورموه بالضلال فلم يشن ذلك عزمه ولم يحد من اقدامه فهو المفكر الذي يتحمس لدينه لا تأخذه في الله لومة لائم الى أن مضى لسبيله .^(١)

(١) أنظر ابن حزم الأندلسي للدكتور زكريا ابراهيم ص ٢٥ ، ٢٨ .

الباب الثاني

الالهيات

■ يشتمل هذا الباب بعد تعريف الالهيات على خمسة فصول :

• الفصل الأول : وجود الله تعالى

• الفصل الثاني : وحدانية الله تعالى

• الفصل الثالث : التنزيهات

• الفصل الرابع : الصفات

• الفصل الخامس : أفعال الله تعالى

الالهيات

الالهيات جمع الهية ، وهى نسبة للصفة اذ يقال هذا علم الهى ، وصفة الهية ، واله بين الالهية . (١) واله من اله بمعنى عبد فعال بمعنى مفعول ، لأنه مأكوه أى محبوب ، ويجمع اله على آلهة . (٢)

واذا أطلق لفظ الاله فالمقصود الله سبحانه وتعالى مع أن اله وضع فى الأصل لكل معبود ، لكن غلب بأل على المعبود الحق . (٣)

والالهيات اصطلاح يطلق على كل ما يتعلق بذات الاله وصفاته وأفعاله . (٤)

فصاحب المواقف ، فى علم الكلام جعل كتابه فى ستة مواقف ، الموقف (٥)

الخامس منها فى الالهيات ، وتناول فى البحث تحت هذا العنوان :

(١) أنظر اللسان ج ١٧ ص ٣٥٩ . والمعجم الكبير لمجمع اللغة العربية ج ١ ص ٤٤٢

وتأتى هذه النسبة عن العلماء كثيرا . أنظر المقصد الأسنى للفرالى ص ٤٨ . وبيان تلبس الجهمية لابن تيمية ج ١ ص ١٣٧ ، ٣٧٢ ، ٣٧٣ وج ٢ ص ٧٥ .

(٢) أنظر تفسير أسماء الله الحسنى للزجاج ص ٢٥ ، ٢٦ ومختار الصحاح ص ٢٢ واللسان ج ١ ص ٣٦١ . واقتضاء الصراط المستقيم ص ٤٦١ والقاموس ج ٤ ص ٢٨٠ .

(٣) أنظر اللسان ج ١٧ ص ٣٦١ . والمعجم الكبير ج ١ ص ٤٤٠ . ودائرة المعارف الاسلامية ج ٤ ص ٢٨٦ .

(٤) أنظر الموقف الخامس فى الالهيات للإيجى . طبع بشرح الجرجانى ، بتحقيق الدكتور أحمد المهدى ، والمعجم الكبير لمجمع اللغة العربية ج ١ ص ٤٤٣ . والمعجم الوسيط ج ١ ص ٢٥ . ومحيط المحيط لبطرس البستاني ص ١٥ .

(٥) هو عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار البكرى الإيجى الشيرازى . ع ضد الدين كان اماما فى المعقولات والمعانى والبيان والنحو . له مؤلفات منها المواقف ، والمقائد المضدية ، وجواهر الكلام ، وأشرف التواريخ ، توفى سنة ٧٥٦ هـ ، وكان مولده سنة ٧٠٨ من الهجرة . أنظر طبقات الشافعية للسبكي ج ١ ص ٤٦ ، ٤٧ . وشذرات الذهب ج ٦ ص ١٧٤ وذكره من وفيات سنة ٧٥٣ هـ .

الذات الالهية ، وتزبيها ، والتوحيد ، والصفات ، وما يجوز عليه
سبحانه ، وأفعاله ، وأسماءه تعالى ، وتقديسه .

.....

الفصل الأول

" وجود الله تعالى "

سلك أبو محمد بن حزم رحمه الله في الاستدلال على وجود الله تعالى :

أولا : طريق حدوث العالم .

ثانيا : الاستدلال بما في الفلك من الآثار المحمولة فيه من نقلة زمانية وحركة دورية الى غير ذلك مما في المخلوقات من التوافق والاختلاف والاتقان ، فقال تحت عنوان : " من قال بأن العالم لم يزل وأنه لا مدبر له " ، " لا يخلو العالم من أحد وجهين اما أن يكون لم يزل أو أن يكون محدثا لم يكن ثم كان فذهبت طائفة الى أنه لم يزل وهم الدهرية ، وذهب سائر الناس الى أنه محدث ^(١) . ^(٢) .

وقد ناقش هذه الفرقة " الدهرية " القائلين بقدم العالم فأورد اعتراضاتهم ونقضها واحدا واحدا ولم يكتف بإبطال حججهم بل أتى بالبراهين الظاهرة والنتائج الموجبة والقضايا الضرورية على اثبات حدوث العالم .

وسنكتفي بإيراد طريقة الإثبات ، دون إيراد اعتراضات الدهرية وردوده عليهم حيث لم يكتف بتلك الردود طريقا للإثبات بل أورد الحجج والبراهين التي

(١) طائفة قديمة جحدوا الصانع المدبر العالم القادر . وزعموا أن العالم قديم ولم يزل الحيوان من النطقة والنبطة من الحيوان كذلك كان وكذلك يكون فالجامع هو الطبع والمهلك هو الدهر . أنظر الاصفهانية ص ١٠٩ ، ١١٠ . والملل والنحل ج ٣ ص ٧٩ والمنقذ من الضلال للفزالي ص ٤٠ ، وتلبيس ابليس ص ٤١ .

(٢) الفصل في الملل لابن حزم ج ١ ص ٩ .

رأى أنها ضرورة لا ثبات حدوث العالم بعد أن لم يكن وتحقيق أن له محدثاً
لم يزل لا اله الا هو .

الطريق الأول :

طريق حدوث العالم في هذا الطريق - قال :

* البرهان الأول : العالم عبارة عن أشخاص بأعراضها وأزمانها والمشاهد
بالحس والعيان تنهى كل ما في العالم من الأشخاص بأعراضها وأزمانها .

أما تنهى الشخص فظاهر بمساحته - أول جرمه وآخره - وبزمنه
وجوده . وتناهى العرض المحمول فيه بين بتناهى الحامل له .

وتناهى الزمان موجود باستئناف ما يأتى منه بعد الماضى وفناء كل وقت
بعد وجوده ، واستئناف آخر يأتى بعده اذ كل زمان فنهايته الآن وهو حـد
الزمانين فهو نهاية الماضى ، وما بعده ابتداء للمستقبل وهكذا أبداً يفتنى زمان
ويبتدىء آخر واذا ثبت تنهى الأجزاء التى تتركب منها العالم فهو متناهى اذ الكل
ليس هو شيئاً غير الأجزاء التى ينحل اليها ويستحيل كون أجزاء الزمان متناهية
وذات أول ويكون هو غير ذى أول وباللله التوفيق (١)

* البرهان الثانى : العالم موجود بالفعل وكل موجود بالفعل فقد حصره العدد
(٢)
وأحصته طبيعته ، وحصر العدد واحصاء الطبيعة نهاية صحيحة اذ ما لا نهاية

(١) أنظر الفصل فى الملل والاهواء والنحل ج ١ ص ١٤ ، ١٥ . والمحلى له ج ١ ص ٤ .
(٢) الطبيعة هى القوة التى تكون فى الشئ فتحرك بها كفيات ذلك الشئ على
ما هى عليه . أنظر الفصل ج ١ ص ١٥ . والملل ج ٢ ص ١٧٠ . والفلسفة
اليونانية لمحمد بيصار ص ٦٢ .

له فلا حصر له ولا حصر له فان العالم كله ذو نهاية وسواء في ذلك ما وجد في مدة واحدة أو مدد كثيرة اذ ليست تلك المدد الا مدة محصاة الى جنب مدة محصاة فهي مركبة من مدد محصاة ، وكل مركب من أشياء فهو تلك الأشياء التي ركب منها فهي كلها مدد محصاة فصح أن ما لا نهاية له فلا سبيل الى وجوده بالفعل وما لم يوجد الا بعد ما لا نهاية له فلا سبيل الى وجوده بالفعل وما لم يوجد الا بعد ما لا نهاية له فلا سبيل الى وجوده أبدا اذ أن ما لا نهاية له فلا بعد له والأشياء كلها موجودة بعضها بعد بعض فهي ذات نهاية وقد نيه الله على هذا الدليل وسابقه بقوله : " وكل شيء عنده بمقدار " . (١) (٢)

*** البرهان الثالث :** ثبت أن للزمان أول وأجزاء فنهاية ، لأن الزمان هو مدة بقاء الجرم ساكنا أو متحركا . ولو قارقه لم يكن الجرم موجودا ، ولا كان الزمان أيضا موجودا . وكلاهما موجودان وأول اذ لو لم يكن له أول يكون به متناهيا في عدده الآن لكان كل ما زاد فيه ويزيد مما يأتي من الأزمنة فانه لا يزيد ذلك في عدد الزمان شيئا وشهادة الحس أن كل ما وجد من الأعوام على الأبد الى زماننا هذا هو أكثر من كل ما وجد من الأعوام على الأبد الى وقت هجرة رسول الله (ص) ولا شك في أن الزمان مذ كان الى وقت الهجرة جزء للزمان مذ كان الى وقتنا هذا ، وهو كل له ولما بعده الى وقتنا هذا . ولا يخلو الحكم في هذه القضية من أحد ثلاثة أوجه اما أن يكون الزمان مذ كان موجودا الى وقتنا هذا أكثر من

(١) سورة الرعد آية (٨) .

(٢) الفصل في المثل والأهواء والنحل ج ١ ص ١٥ ، ١٦ . والمحلى ج ١ ص ٤

الزمان مذ كان الى عصر الهجرة • واما أن يكون أقل منه أو مساويا له ، وعلى
الأخيرين يكون الكل أقل من الجزء مساويا له وهذا محال • وعلى الأول وهو
الذى لا شك فيه فالزمان مذ كان الى وقت الهجرة ذو نهاية لأنه جزء الزمان
الى وقتنا الحاضر والكل والجزء واقعان فى كل ذى أبعاد والعالم ذو أبعاد
هكذا توجد حاملاته ومحمولاته وأزمانها فالعالم كل لأبعاضه وأبعاضه أجزاء
له ، والنهية كما تقدم لازمة لكل ذى كل وذى أجزاء ، وما لا نهاية له فلا سبيل
الى الزيادة فيه ، وقد نبه الله تعالى على هذا الدليل وحصره فى قوله تعالى :
” يزيد فى الخلق ما يشاء “ (١) (٢)

* البرهان الرابع : أن ما لا أول له ولا نهاية لا يقع عليه العدد والاحصاء وقد
أحصى العدد والطبيعة كل ما خلا من العالم حتى بلغ الينا وحتى ثبت هذا ،
فلا احصاء منا الى أولية العالم صحيح موجود ضرورة بلا شك وان ذلك كذلك
فللعالم أول ضرورة وبالله التوفيق (٣)

* البرهان الخامس : أن ما يقع عليه العدد لا سبيل الى وجود ثان منـه
الا بعد أول ، ولا ثالث الا بعد ثان وهكذا أبدا •

وفى وجودنا جميع الأشياء التى فى العالم معدودة ايجاب أنها ثالث بعد
ثان ، وثان بعد أول وفى صحة هذا وجوب أول ضرورة ، وقد نبه الله تعالى

(١) سورة فاطر آية (١) •

(٢) أنظر الفصل فى الملل والاهواء والنحل لابن حزم ج ١ ص ١٦-١٨ ، والمحلى
ج ١ ص ٤ ، ٥ •

(٣) المرجع السابق ج ٢ ص ١٨ •

على هذا الدليل وعلى الذى قبله وحصرهما فى قوله تعالى : " وأحصى كل
شئ عددا " (١) . والآخر والأول من باب المضاف فالآخر آخر للأول والأول
أول للآخر . ولولم يكن أول لم يكن آخر . (٢)

فثبت بكل ما سبق من البراهين أن العالم ذو أول . وإذا كان ذل أول
فلا بد ضرورة من أحد ثلاثة أوجه لا رابع لها وهى : إما أن يكون أحدث ذاته
وإما أن يكون حدث بخير أن يحدثه غيره ، وخير أن يحدث هو نفسه . وإما
أن يكون أحدثه غيره . فان كان هو أحدث ذاته فلا يخلو من أحد أربعة أوجه
لا خامس لها وهى إما أن يكون أحدث ذاته وهو معدوم وهى موجودة . أو
أحدث ذاته وهو موجود وهى معدومة أو أحدثها وكلاهما موجود أو أحدثها
وكلاهما معدوم وكل هذه الأربعة أوجه محال ممتنع لا سبيل الى شئ منها
لأن الشئ وذاته هى هو وهو هى وكل ما ذكرنا من الوجوه يوجب أن يكون
الشئ غير ذاته وهذا محال وباطل بالمشاهدة والحس . وان كان خرج عن
المعدم الى الوجود بخير أن يخرج هو ذاته أو يخرج غيره فهو أيضا محال لأنه
لا حال أولى بخروجه الى الوجود من حال أخرى ولا حال أصلا هنالك فماذا
لا سبيل الى خروجه وخروجه مشاهد متيقن فحال الخروج غير حال الالـخـروج
وحال الخروج هى علة كونه وهذا لازم فى تلك الحال . (٣) وهكذا فى كل حال فان

(١) سورة الجن آية (٢٨) .

(٢) أنظر الفصل لابن حزم ج ١ ص ١٨ ، ١٩ .

(٣) أى أن حال الخروج يلزم فى حدوها مثل ما يلزم فى حدوث العالم —
أن تكون أخرجت نفسها أو أخرجها غيرها أو خرجت بخير هذين
الوجهين — الفصل ج ١ ص ٢١ .

تعالى الكلام وجب بما قدمناه الانهائية والانهائية في العالم
 من مبداء باطل ممتنع محال . فاذا قد بطل أن يخرج العالم بنفسه
 ومطل أن يخرج دون أن يخرج غيرة فقد ثبت الوجه الثالث ضرورة إذ لم يبق
 غيره البتة فلا بد من صحته وهو أن العالم أخرجه غيره من العدم إلى
 الوجود ، وهذا المخرج هو الله الواحد تبارك وتعالى .^(١)

الطريق الثاني :

هو طريق الاستدلال بما في الفلك من الآثار وما في المخلوقات من الدقة
 والاتقان والتوافق والاختلاف .

■ تقرير ذلك :

أن الفلك بكل ما فيه ذو آثار محمولة فيه من نقلة زمانية وحركة دورية في كون
 كل جزء من أجزائه في مكان الذي يليه والأثر مع المؤثر من باب المضاف فوجب
 بذلك أنه لابد لهذه الآثار الظاهرة من مؤثر أثرها ولا سبيل إلى أن يكون
 الفلك أو شيء مما فيه هو المؤثر لأنه يصير هو المؤثر والمؤثر فيه مع أن المؤثر
 والأثر من باب المضاف أيضا معنى هذا أن الأثر والمؤثر فيه يقتضيان مؤثرا
 ولابد ولم يرد أن الباري تعالى يقع تحت الاضافة فلا بد ضرورة من مؤثر ليس مؤثرا
 فيه وليس هو شيئا مما في العالم فهو بالضرورة الخالق الأول الواحد تبارك
 وتعالى ، هذا إلى ما يرى ويشاهد بالحواس من آثار الصنعة التي لا يشك
 فيها ذو عقل .

(١) أنظر الفصل ج ١ ص ٢١ .

ومن بعض ذلك تراكيب الأفلاك وتداخلها ودوام دورانها على اختلاف مراكزها • ثم أفلاك تدويرها والهبون بين حركة أفلاك التداوير والأفلاك الحاملة لها ودوران الأفلاك كلها من غرب الى شرق ودوران الفلك التاسع الكلى بخلاف ذلك من شرق الى غرب وإدارته لجميع الأفلاك مع نفسه كذلك فحدث من ذلك حركستان متعارضتان في حركة واحدة فبالضرورة نعلم أن لها محركا على هذه الوجوه المختلفة •

ومن ذلك تراكيب أعضاء الانسان والحيوان من ادخال العظام المحدبة في المقعرة وتركيب العضل على تلك المداخل والشد على ذلك بالعصب والعروق صناعة ظاهرة لا شك فيها لا ينقصها الا رؤية الصانع فقط •

ومن ذلك ما يظهر في الأصباغ الموضوعة في جلود كثير من الحيوان وريشه ووبره وشعره وظفره وقشره على رتبة واحدة ووضع واحد لا تخالف فيه • ومنها ما يأتي مختلفا • فبالضرورة والحس نعلم أن لذلك صانعا مختارا يفعل ذلك كله كما شاء ويحصيه احصاء لا يضطرب أبدا عما شاء من ذلك وليس يمكن البتة في حس العقل أن تكون هذه الاختلافات المضبوطة ضبطا لا تفاوت فيه من فعل طبيعة ولا بد لها من صانع قاصد الى صنعة كل ذلك •

(٢) ومن ذلك ما يرى في ليف النخل والدوم من النسيج المصنوع يقينا بنسرين

(١) هو الفلك الأطلسي • أنظر مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٨ ص ١٢٠ ، ومنها ج السنة له ج ١ ص ١٩٢ •

(٢) النسرين القصب والخيوط اذا اجتمعت ، وعلم الثوب جمع أنيار • ونسرت الثوب نيرا ونيرته وأنترته جعلت له نيرا • وهدب الثوب ولحمته • أنظر : القاموس ج ٢ ص ١٥١ •

(١) وسدى كالأذى يصنعه النسيج ما تنقصنا الا رؤية الصانع فقط وليس هذا البتة من فعل طبيعة ولا ينسج ناسج ولا بناء ولا صانع أصباغ مرتبة • بل هو صنعة صانع مختار قاصد الى ذلك غير ذى طبيعة لكنه قادر على ما يشاء هذا أمر معلوم بضرورة العقل وأوله يقينا كما نعلم أن الثلاثة أكثر من الاثنين فصيح بكل هذا أن العالم كله محدث وأن له محدثا هو غيره • وهو الله الخالق الأول الواحد الحق الذى لا يشبه شيئا من خلقه البتة لا اله الا هو (٢)
الواحد القهار •

.....

(١) السدى بفتح السين ضد اللحمة ، والسداة مثله تقول منه أسدى الثوب ويقال سدى الثوب يسديه وستاه يستيه • أنظر مختار الصحاح ص ٢٩٢ ، ٢٩٣ ولسان العرب ج ١٩ ص ٩١ • والقاموس ج ٤ ص ٣٤١ •
(٢) أنظر الفصل فى الملل والأهواء والنحل لابن حزم ج ١ ص ٢٢ ، ٢٣ •

ان هذا المسلك الذى سلكه أبو محمد ابن حزم فى الاستدلال على حدوث العالم — ثم اثبات المحدث له — بتناهى مكوناته • ليس مسلكا جديدا فقد قال به يعقوب بن اسحق الكندى •^(١) فبينه فى كثير من رسائله • واهتم بمرضه وتفصيله • وقال به أيضا أبو منصور الماتريدى •^(٢) لكن طريقة ابن حزم فى البرهنة على حدوث العالم بتناهى أشخاصه بأعراضها وأزمانها كثيرة الشبه بطريقتة الكندى • فلعل ابن حزم قد اطلع على فلسفة الكندى وتأثر بها •

يقول الدكتور احسان عباس : ان هناك صلة بين بعض الأفكار عند الكندى وابن حزم • الا أن ابن حزم لم يذكر الكندى فيما أعلم • الا فى نقل واحد فى كتابه جمهرة أنساب العرب ثم يذكر بعضا من وجوه الاتفاق •^(٣)
^(٤)

(١) هو أبو يوسف يعقوب بن اسحق بن الصباح الكندى • له معرفة واسعة فى العلوم القديمة • ويسمى فيلسوف العرب وله كتب فى علوم مختلفة مثل المنطق والفلسفة والهندسة والحساب • والموسيقى والنجوم وغير ذلك • أنظر الفهرست لابن النديم ص ٣٥٧ — ٣٦٥ • ولسان الميزان ج ٦ ص ٣٠٥ والاعلام ج ٨ ص ١٩٥ •

(٢) أنظر استدلاله فى كتابه التوحيد ص ١٢ • ~~والاعلام ج ٨ ص ١٩٥~~ • والماتريدى : هو محمد بن محمد بن محمود • من أئمة علماء الكلام له مؤلفات كثيرة منها تأويلات أهل السنة • وأوهام المعتزلة ومآخذ الشرائع • توفى بسمرقند سنة ٣٣٣ هـ • أنظر كتاب الفوائد البهية فى تراجم الحنفية ص ١٩٥ • والاعلام ج ٧ ص ١٩ •

(٣) الصحيح أن ابن حزم ذكر الكندى فى كتابه جمهرة أنساب العرب ثلاث مرات أنظر ص ٢٥ ، ٣٢٨ ، ٤٢٦ من الجمهرة •

(٤) أنظر مقدمة الرد على ابن النفريقة وسائل أخرى للدكتور احسان عباس ص ٣٥ ، ٤٠ •

وسأعرض نموذجاً من مسئلة الكندي بتناهي بعضى مكونات العالم — الجرم — حتى نرى مدى التشابه الكبير بينهما .

يرى الكندي أن العالم ، جرم ، وزمان وحركة . وجميع هذه متاهية — فلا يمكن أن يكون جرم أزلياً ولا غيره مما له كمية ، أو كيفية لا نهاية له بالفعل ، وأن لا نهاية له إنما هو فى القوة . ويعتمد فى برهانه هذا على مقدمات بدديهية هى :

- ١ — أن كل الأجرام التى ليس منها شئ ، أعظم من شئ ، متساوية .
- ٢ — والمتساوية أبعاداً ما بين نهاياتها متساوية بالفعل والقوة .
- ٣ — وإذا النهاية ليس لا نهاية .
- ٤ — وكل الأجرام المتساوية إذا زيد على واحد منها جرم كان أعظم منها ، وكان أعظم مما كان قبل أن يزداد عليه ذلك الجرم .
- ٥ — وكل جرمين متناهين العظم ، إذا جمعا كان الجرم الكائن عنهما متناهى العظم ، وهذا واجب أيضاً فى كل عظم وفى كل ذى عظم .

وسعد هذه المقدمات يسوق بطلان أن يكون جرم لا نهاية له فيقول انه لو كان هناك جرم لا نهاية له ثم فصل منه جرم متناهى ، فان الباقي اما أن يكون متناهياً ، أو لا متناهياً وعلى التقدير الاول :

إذا رد المفصول من الجرم عليه صار مجموعهما متناهى العظم ، وهو الذى كان لا متناهى فهو والحالة هذه متناه لا متناهى وهذا خلف لا يمكن .
وعلى الثانى :

إذا رد المفصول فاما أن يكون أعظم مما كان قبل أن يرد عليه ما فصل منه

أو مساويا له .

فان كان أعظم فقد صار ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له ، وأصغر الشئين
بعد أعظمهما أو بعد بعضه ، فأصغر الجرمين اللذين لا نهاية لهما بعد
أعظمهما أو بعد بعضه .

وان كان بعده فهو بعد بعضه لا محالة ، فأصغرهما مساو بعض أعظمهما
والمساويان هما اللذان متشابهاتهما أبعاده ما بين نهاياتهما واحدة فهما
اذن ذو نهايات .

فالذى لا نهاية له الأصغر متناه ، وهذا خلف لا يمكن فليس أحدهما أعظم
من الآخر .

وان كان مساويا له فقد زيد على جرم جرم فلم يزد شيئا وهذا المزيد جزء .
فمعنى هذا أن الجزء مثل الكل وهذا خلف لا يمكن فقد تبين أنه لا يمكن أن يكون
جرم لا نهاية له .

وعلى هذا النهج يسير الكندى فى بيان تنهاى كل الكميات . والزمان كمية
فليس يمكن أن يكون زمان لا نهاية له بالفعل بل هو ذو مبدأ ونهاية ، وكل الأشياء
المحمولة فى المتناهى متناهية اضطرابا فكل محمول فى الجرم من كم ، أو مكان
أو حركة ، أو زمان الذى هو مفصول بالحركة فمتناه أيضا ^(١) ، ويمكن أن يقام عليه
الدليل الذى أقيم فى بيان تنهاى الجرم .

(١) أنظر كتاب الكندى الى المعتصم فى الفلسفة الأولى ص ٩٠-١٠٠ والابانسه
فى تنهاى العالم له ص ١ ، ٢ ، مخطوط ، والتفكير الفلسفى فى الاسلام
لعبد الحليم محمود ج ٢ ص ٣١٤ - ٣١٦ .

أرى أن هذا القدر كاف في بيان تشابه مسلك ابن حزم بمسلك الكندي ،
فالطريق الذي بين به الكندي تناهى الجرم هو الذي بين به ابن حزم تناهى
الزمان حيث أنه يصدق على كل ما يمكن أن يقال فيه أنه لا متناهى .

والكندي يرى أن الجرم والحركة ، والزمان متلازمة ^(١) . وهذا ما نراه واضحا
في البرهان الثالث من البراهين التي أقامها ابن حزم لبيان حدوث العالم ،
وهو في بيان تناهى الزمان .

ثم ان نتيجة هذا الدليل الذي ساقه ابن حزم - تابعا فيه الكندي على
ما أرى - على حدوث العالم بتناهى مكوناته ، وإثبات المحدث له وهو الله
تبارك وتعالى ، هي نتيجة دليل الجوهر والعرض التي يستدل بها المتكلمون ،
أو بكل واحد منهما إما بإمكانه ، أو بحدوثه بناء على أن علة الحاجة عندهم ، إما
الحدوث وحده ، أو الامكان مع الحدوث شرطا أو شطرا ^(٢) . وهى أيضا نتيجة
دليل الامكان الذي يستدل به بعض المتكلمين مع اختلاف في طرق الإثبات
بين مسلك ابن حزم وبينهم .

وقد توصلوا بتلك الأدلة الى النتيجة المرجوة ، وان لم تسلم لهم كل
طرق الاستدلال .

أما دليل ابن حزم - وان لم يقتصر عليه - فهو دليل رياضى سليم . مع

(١) هذا رأى أرسطو وهو تلازم الجسم والحركة والزمان . أنظر الطبيعة لأرسطو

ج ٢ ص ٤٨٩ . وما بعدها . والكون والفساد له ص ٢٥٣ .

(٢) أنظر شرح المواقف في علم الكلام الموقف الخامس ص ٥ .

أن فيه تطويل لا يفنى عنه بالوصول الى تلك النتيجة الاستدلال بالممكنات بطريقة مختصرة سليمة هي أن يقال :

اننا نشاهد من حدوث الحوادث حدوث الحيوان والنبات وغيرها ، وهي ليست متمنعة حيث وجدت ، ولا واجبة الوجود بنفسها لأنها كانت معدومة ، ثم وجدت فعدمها ينفي وجودها ، ووجودها ينفي امتناعها ، فحدثها دليل على المحدث لها المخالف لما هي عليه وهو الله تبارك وتعالى . وهذه الطريقة عقلية صحيحة ، وشرعية دل القرآن عليها وهدى الناس اليها وبينها وأرشد اليها . يقول تعالى : " ان كنتم فى ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقه ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم " (١) وقال تعالى : " ويقول الانسان اذا ما مت لسوف اخرج حيا ، أو لا يذكر الانسان أننا خلقناه من قبل ولم يك شيئا " (٢) وقال : " وضرب لنا مثلا ونسى خلقه قال من يحيى العظام وهى رميم ، قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم " (٣) والآيات على هذا النحو كثيرة . فكون الشارع استدلل به وأمر أن يستدل به وبينه واحتج به فهو دليل شرعى .

وهو عقلى لأن بالمقل تعلم صحته فان نفس كون الانسان حادثا بعد أن لم يكن ومولودا ومخلوقا من نطفة ثم من علقه هذا لم يعلم بمجرد خبر الرسول صلى الله عليه وسلم بل هذا يعلمه الناس كلهم بحقولهم سواء أخبر به أو لم يخبر . (٤)

(١) أنظر شرح الأصفهانية ص ١٥ ، ١٦ ، وشرح حديث النزول ص ٢٨ والطبيعة

وما بعدها ليوסף كرم ص ١٥١ .

(٢) سورة الحج آية (٥) .

(٣) سورة مريم آية (٦٦ ، ٦٧) .

(٤) سورة يس آية (٧٨ ، ٧٩) .

(٥) أنظر كتاب النبوات لابن تيمية ص ٤٨ .

أما الطريق الثانى الذى استدل به ابن حزم على وجود الله :

فهو الطريق الذى جاء فى القرآن الكريم فى غير ما موضع منه وهو اثبات وجود الله عن طريق بيان عظمتة وهيمنته وتدبيره ، وقدرته على كل ما فى العالم وبيان عنايته ورعايته واحكامه المحكم وابداعه المتقن لكل ما يسرى فى العالم من قوانين ونواميس .

فاستدل ابن حزم بما فى الفلك من نقلة زمانية وحركة دورية وما فى المخلوقات من الدقة والاتقان وما فيها من التوافق والاختلاف .

فهو موافق للمنهج القرآنى فى استدلاله ، وهذا الدليل هو أقوى الأدلة وأوضحها على وجود الله تعالى ، ثم هو أسهلها ، وقد استخدمه الأقدمون ولا يزال المحدثون يستخدمونه ، وقد استدل بهذا الدليل على هذا المنهج قبل ابن حزم من المسلمين الكندى ، وأبو منصور الماترىدى . ولكن تطبيق ابن حزم للاستدلال على ما فى الكون شبيه بما ذهب اليه أفلاطون ، وأرسطو ، من

(١) أنظر التفكير الفلسفى فى الاسلام لعبد الحليم محمود ج ٢ ص ٣١٨-٣٢٠ .

(٢) أنظر كتاب التوحيد للماترىدى ص ١٨ .

(٣) هو أفلاطون بن أرسطين بن أرسطوقليس ، من أثينة وهو معروف بالتوحيد والحكمة ، ولد فى زمن أردشير بن دارا . وتلمذ على سقراط ولما أغتيل سقراط جلس على كرسيه ، وحكى عنه أنه يقول : ان للعالم محدثا مبدعا أزليا واجبا بذاته توفي سنة ٣٤٧ ق م وكان مولده سنة ٤٢٧ ق م على الراجح . أنظر : طبقات الأطباء لابن جليل ص ٢٣-٢٥ . وتاريخ الحكماء ص ١٧-٢٧ .

(٤) هو أرسطوطاليس بن نيقوماخوس من أهل اسطاخيرا وهو المقدم المشهور والمعلم الأول ، والحكيم المطلق عندهم ولما بلغ السابعة سلمه أبوه السى أفلاطون لتأديبه فمكث عنده نيفا وعشرين سنة وله كتب فى الطبيعيات والالهيات تعاطى أول حياته الطب وألف فيه كتاب " الصحة والمرض " وفلسفته أسسها المحسوسات والمشاهدات . توفي سنة ٣٢٢ ق م وكان مولده سنة ٣٨٤ ق م . أنظر طبقات الأطباء لابن جليل ص ٢٥-٢٧ . وتاريخ الحكماء للقفطى ، ص ٢٧-٥٣ ودائرة معارف القرن العشرين ج ١ ص ١٦٤ ، ١٦٥ .

فلاسفة اليونان عند استدلالهم على وجود الله ، فقد توصل أفلاطون عند ربطه بين الملة ومعلولها ، أو بين العقل والمادة الى استنتاج ظاهرتين أساسيتين في هذا الوجود هما :

١ - الحركة الجارية في هذا الوجود .

٢ - النظام البادئ في كل جزء من أجزائه .

ومنهما استمد الاستدلال على وجود الله تعالى . حيث قال عن دلالة الحركة :

ان الحركات سبع ، حركة دائرية ، وحركة من اليمين الى اليسار والعكس ومن أمام الى خلف والعكس . ومن أعلى الى أسفل والعكس .

والأولى هي التي تخص العالم وهي منظمة لا يستطيعها العالم بذاته ، فهي محلولة لملة عاقلة هي الله ، والست الباقية طبيعية ، ~~ومنها~~ العالم من أن يجرى بها لأنها لا تتضمن له العناية والنظام .

ويقول عن النظام :

ان ما يبد في هذا العالم آية فنية ، ولا يمكن أن يكون هذا النظام البادئ فيما بين الأشياء على وجه الاجمال ، وفيما بينها على وجه التفصيل نتيجة عمل اتفاقية لكنه صنع عقل توخى الخير ورتب له الأسباب الكفيلة بايصاله عن قصد وارادة (١) فنجد أن أفلاطون قاده منطق التفكير الى ادراك الألوهية والاعتراف بوجود الله مدبر لهذا الكون البديع الصنع . وقد أحال أرسطو كل ما يجرى في العالم من

(١) أنظر تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٨١ . والفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب للدكتور محمد بيطار ص ١٠٧-١٠٩ .

حركات الى علة أولى ونسبة الى محرك أول • يحرك ولا يتحرك ضرورة أنه دائم
الفعل في غيره دون أن يفعل هو بغيره وماهية هذا المحرك :

١ — أنه ليس جسما ، فليس بمكان •

٢ — أنه يحرك كخاية •

٣ — أنه معقول ومعشوق •

فيقول : ان كل متحرك لابد له من محرك ، ولا يستمر الأمر الى ما لا نهاية
بل لابد من محرك أزلى يحرك ولا يتحرك ، أو يفعل في غيره ، ولا ينفع
بغيره ، والا لما كان أولا ، وذلك هو " الله " ولكنه لا يقول ، ان هذا
المحرك خالق للعالم ، ولم يكن تحريكه له حقيقيا ، وانما هو تحريك بالشوق ،
أى أنه يشتهي أن يحيى حياة شبيهة بحياة المحرك ما أمكن فلا يستطيع لأنه
مادى فيحاكيه بالتحرك محاولة للوصول الى الكمال (١) •

هذا ملخص لما استدل به أفلاطون ، وأرسطو على وجود الله تعالى رأينا
عرضه ليتضح ما قلنا من التشابه في تطبيق ابن حزم استدلاله بما في الكون على
وجود الله تعالى ، وما استدل به أفلاطون وأرسطو ونحرف مدى تأثره بهما •

فقول ابن حزم في حركة الأفلاك ودورانها وعناية الله بتركيب أعضاء
الانسان وغيره مما يشاهد بالحواس من الأصباغ الموضوعة في جلود كثير من

(١) أنظر الطبيعة لأرسطو ليس ترجمة اسحق بن حنين مع شرح ابن السمع ،
وابن عدي ، ومتى بن يونس وأبي الفرج بن الطيب ج ٢ ص ٧٣٣-٧٣٩ •
والفلسفة الاغريقية للدكتور محمد غلاب ج ١ ص ٢٧١ ، ٢٧٢ • وتاريخ
الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ١٨٠-١٨٢ • والفلسفة اليونانية للدكتور
محمد بيصار ص ١٢٩ - ١٣١ •

(١)

الحيوان وريشه ووبره في اتفاق واختلاف مضبوط .

وهذا شبيه بما ذكرنا من استدلال أفلاطون بالحركة ، والجمال الظاهر في الكون على العلة العاقلة التي هي " الله " وهذا ظاهر عند النظر في الأدلة .

وقول ابن حزم : - ان الفلك بما فيه من النقلة الزمانية والحركة الدورية . . وأن الأثر مع المؤثر من باب المضاف فلا بد لهذه الآثار من مؤثر أثرها ولا يتسلسل ذلك (٢) .

وهذه هي طريقة أرسطو في استدلاله على " المحرك الأول " والتشابه ظاهري في طريقة الاستدلال . ولكن ابن حزم وإن تأثر بأرسطو فلم يقتف أثره تماما لأنه يختلف عنه من حيث أن الأخير لا يرى أن الله خالق للعالم ، وإنما هو علة له ، ويستتبع مذهبه أيضا أن الله لا يعلم العالم ولا يعنى به ، لذلك صرح الأول في دليله بالخلق فقال : " فلا بد ضرورة من مؤثر ليس مؤثرا فيه (٣) وليس هو شيئا مما في العالم فهو بالضرورة الخالق الأول الواحد تبارك وتعالى " (٤) .

فقد جمع ابن حزم بين قول أفلاطون ، وأرسطو ، وقد تأثر في هذا الجمع (٥) بالكندی .

ومما يؤيد تأثر ابن حزم بالأفكار اليونانية القديمة ما ذكر من أن الأفلاك

(١) أنظر الفصل ج ١ ص ٢٢ ، ٢٣ .

(٢) أنظر المرجع السابق ج ١ ص ٢٢ .

(٣) أنظر الفلسفة الاغريقية للدكتور غلاب ج ٢ ص ٨٩ .

(٤) الفصل ج ١ ص ٢٢ .

(٥) أنظر تقديم الدكتور أحمد الأهواني لكتاب الكندی الى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ص ٦٩ .

(١) تسعة ، وهذه نظرية قد أبطلت . (٢)

بعد عرض استدلال ابن حزم على وجود الله تعالى وبيان هل كان من استنتاجه ، أو مما سبق إليه ، ومدى تأثيره بمن سبقه ، وهل تلك الأدلة صحيحة وسليمة ، أو غيرها أولى منها - حسب علما - بقى ذكر الطريق الذى نراه الأولى فى الاستدلال على الوجود الواجب الوجود لذاته ، وقد سبقنا الإشارة الى هذا الدليل ، وهو دليل ابن حزم الثانى ، وقلت انه موافق للمنهج القرآنى فى استدلاله على اثبات الصانع ، وقد بين استدلاله وطبقه على مظاهر الكون وأن من تأملها عرف أنه موجود بعد المدعى ، وأن له موجدًا قادرًا عليمًا حكيمًا ، ثم بآثار الصنعة التى لا يشك فيها ذوعقل فان كل فعل لابد له من فاعل وكل مصنوع لابد له من صانع وهذا حق لا مرء فيه .

ويجب أن نزيد على هذا ونوضحه فنقول ولا قوة الا بالله :

ان اثبات وجود الله تبارك وتعالى من حيث هو موجود لم يكن من الأهداف القرآنية ، ولم يكن ذلك هدفًا من أهداف الرسول صلى الله عليه وسلم أو أحد

(١) يقصد المتأخرون من علماء الهيئة بالأفلاك التسعة العرش ، والكوس ، والسموات السبع لما رأوا أن الافلاك تسعة وأن التاسع محيط بها مستدير كاستدارتها وهو الذى يحركها الحركة المشرقية وسمعوها فى الأخبار عن الأنبياء ذكر عرش الله وكوسيه وسمواته فظنوا أن هذه تلك . أنظر الرسالة العرشية لابن تيمية ضمن الرسائل والمسائل ج ٤ ص ١٠٤ .

(٢) يقول محمد رشيد رضا : " انه قد تبين .. بما ارتقى اليه علم الهيئة الفلكية بالآلات الحديثة المقربة للأبعاد بطلان القول بالأفلاك التسعة التى تخيلها اليونان وتبعهم فيها علماء العرب " هاشم الرسالة العرشية لابن تيمية ضمن الرسائل والمسائل ج ٤ ص ١٠٧ ، ويذكر ابن تيمية فى نفس الصفحة من الأصل بأنه ليس عندهم ما يثبت ذلك وما ينفى غيره فذلك ظن وليس بحقيقة .

أصحابه ، لأن الايمان بوجود الله تبارك وتعالى أمر فطرت عليه القلوب أعظم من فطرتها على الاقرار بخيصره من الموجودات ، فهو سبحانه أبين وأظهر من أن يجهل فيطلب الدليل على وجوده .

يقول ابن القيم : " سمعت شيخ الاسلام تقي الدين ابن تيمية قدس الله روحه يقول : كيف يطلب الدليل على من هو دليل على كل شيء ؟ وكان كثيرا ما يتمثل بهذا البيت :

وليس يصح في الأذهان شيء . . . اذا احتاج النهار الى دليل (١)

ومعلوم أن وجود الرب تعالى أظهر للعقول والفطر من وجود النهار ومن لم ير ذلك في عقله وفطرته فليتهمهما (٢) .

ولكن قد وجد من انحرفت فطرهم فقالوا بأن العالم لم يزل وهم الدهرية .

وقد رد القرآن الكريم على هؤلاء بما يضطر العقول الى الاعتراف بالحق والرجوع الى الصواب .

ومما سبق ندرك أن الاستدلال في القرآن على وجود الله تبارك وتعالى أتى من طريقين ، ليس الهدف منهما هو الاستدلال على وجوده تعالى فدلالتهما عليه استنتاجا :

(١) البيت لأبي الطيب المتنبّي أنظر ديوانه بشرح العكبري ج ٣ ص ٩٢ وفيه بدل " الأذهان " " الأفهام " . وهو في مختصر الصواعق ج ١ ص ١٧٠ ، ومدارج السالكين ج ١ ص ٦٠ ، وفي كتاب العلو للذهبي ص ٥٩ كما ذكرناه . ولم ينسب الى قائل .

(٢) مدارج السالكين ج ١ ص ٦٠ . وأنظر مختصر الصواعق ج ١ ص ١٧٠ .

أحدهما : الرد على من انحرفت فطرهم •

وثانيهما : ما سبقت الإشارة إليه ، وهو من طريق نصوص جاءت لبيان عظمة الله وتدبيره المحكم وعنايته التامة بكل صغيرة وكبيرة وبيان ما فى العالم من تناسق وتضامن وانسجام وترابط بين أجزائه ووحداته •

الطريق الأول :

الرد على من انحرفت فطرهم :

هؤلاء هم من أنكروا الخالق تبارك وتعالى • وقالوا ان الله تعالى لم يخلقهم ابتداءً ، ولا يحمدهم مثلاً ، وانما الحياة بالطبع والفتاء بالدهر يقول تعالى عنهم : ” وقالوا ما هى الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر ” (١) أى ما قم خالق ولا مميت فالحياة والموت عندهم عبارة عن تركب الطبائع المحسوسة فى العالم السفلى وتحللها ، فالجامع هو الطبع والمهلك هو الدهر فكذبهم الله تبارك وتعالى بقوله ” وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون ” (٢) أى أن نسبتهم الحياة والموت للطبع والدهر قول بغير علم مبنى على الظن والتخمين ، لأن من كان طلبه وجدان الحق يكفيه النظر الى حدوث الحياة فى الأجسام الجمادية دليلاً على أن هناك موجداً للحياة ومنعماً بها وهو الله تبارك وتعالى ، وأن ظهور الحياة فى حد ذاته دليل كافٍ للاقناع بوجود الله الخالق بقوله تعالى : يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له ” (٣) وقوله تعالى : ” فلينظر الانسان مم خلق خلق من ماء

(١) سورة الجاثية آية (٢٤) •

(٢) سورة الجاثية آية (٢٤) •

(٣) سورة الحج آية (٧٣) •

هذه الآيات ونظائرها في القرآن كثيرٌ جداً ، يثبت الله تبارك وتعالى بها الدلالة الضرورية من الخلق على الخالق بالنظر في ملكوت السموات والأرض حيث أن معرفة جواهر الأشياء ، والوقوف على الاختراع الحقيقي في الموجودات يهب معرفة المخترع حقاً ، وهو الخالق لكل شيء ابتداءً واعدةً ، وخذةً لا شريك له ، ويؤكد جل ثناءه هذا بمبادئ مقررّة تضطر المتفكر بها إلى الاعتراف بأن الشيء لا يمكن أن يوجد من غير موجد ، ولا أن يوجد نفسه بقوله : " أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون " (١) . أي لا هذا ولا هذا بل الله هو الذي أنشأهم بعد أن لم يكونوا شيئاً مذكوراً (٢) .

ميان الطريق الثاني :

" العناية الإلهية بما يرى في العالم " .

إذا نظرنا إلى هذا العالم وجدناه منظماً مترابطاً سائراً بهذا النظام المحكم الدقيق في كله وأجزائه ، ومقدراً على الأمر الاتقن والأمنع ، وأن جميع الموجودات ، موافقة لوجود الإنسان .

وفي النظر إلى الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم وفصول السنة الأربعة ندرك هذه الموافقة ، ونراها في الأرض ، والماء والنار ، والهواء وفي كثير من

(١) سورة الطور آية " ٣٥ " .

(٢) أنظر الملل والنحل ج ٣ ص ٧٩ . والكشاف للزمخشري ج ٢ ص ٣٦٩ . وج ٣ ص ٥١٢ ، ٥١٣ ، وج ٤ ص ٢٥ ، ومناهج الأدلة لابن رشد ص ١٥٢ ، ١٥٣ . وشرح حديث النزول لابن تيمية ص ٢٨ - ٣٠ وتفسير القرآن العظيم لابن كثير ج ٦ ص ٢٦٩ ، ٤٣٦ والتفكير الفلسفي في الاسلام ج ١ ص ٦٤ ، ٦٥ .

الحيوانات ، والنباتات ، والجماادات وتظهر العناية الالهية بموافقة أعضاء الانسان والحيوان لحياته ومعاشه . يقول تعالى : " وهى أنفسكم أفلا تبصرون " (١) فان أقرب شئ الى الانسان نفسه ، فاذا نظر فيها وجد آثار التدبير فيه ظاهرة ، والعناية الالهية بالغة ، ومن أظهر ما يدركه المدرك ما جعل الله فى الانسان من أبواب يجده فى أمس الحاجة اليها ، وقد هيأها الله تبارك وتعالى لتؤدي ما جعل اليها من أعمال ، فكلها بما يصونها مما يؤذيها لتؤدي مهمتها وقد وضعها فى أماكن على وضع تبدو منه جميلة " فتبارك الله أحسن الخالقين " (٢) وهذه الأبواب هى ، بابان للسمع ، وبابان للبصر ، وبابان للشم والتففس ، وباب للكلام والطعام والشراب وللتنفس أيضا وبابان لخراج الفضلات وفى كل باب (٣) من التراكيب والفوائد ما يطول شرحه .

وفى النظر الى الحيوانات ، والحشرات ، وما فيها من الفوائد وما تقوم به من أعمال متقنة منظمة على أوجه دقيقة عجيبة ، ومن هذه الحشرات على وجه التمثيل النحل .

يقول ابن القيم : تأمل أحوال النحل ، وما فيها من العبر ، والآيات فانظر اليها ، والى اجتهداتها فى صناعة العسل ، ونائها البيوت المسدسة التى هى من أتم الأشكال وأحسنها استدارة ، وأحكمها صنعا ، فاذا أنظمت بعضها الى بعض لم يكن بينها فرجة ولا خلل ، كل هذا بخير مقياس ولا آلة ،

(١) سورة الذاريات ، آية (٢١) .

(٢) سورة المؤمنون آية (١٤) .

(٣) أنظر التبيان فى أقسام القرآن لابن القيم ص ٢٢٢ .

وتلك من أثر صنع الله والهامة أياها وإيحائه اليها كما قال تعالى : " وأوحى ربك الى النحل أن اتخذى من الجبال بيوتا ومن الشجر ومما يعرشون ، ثم كلى من كل الثمرات فاسلكى سبل ربك ذللا يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس ان فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون " (١) فتأمل كمال طاعتها وحسن ائتمارها لربها ، اتخذت بيوتها فى هذه الأمكنة الثلاثة فى الجبال وفى الشجر وفى بيوت الناس حيث يعرشون ، فلا يرى للنحل بيت فى غير هذه الثلاثة .

ومن عجيب أمرها أن لها أميرا يسمى اليعسوب ، لا يتم لها رواح ولا إياب إلا به ، فهى مؤتمرة لأمره سامعة له مطيعة يدبرها كما يدبر الملك أمر رعيته حتى انها اذا آوت الى بيوتها وقف على باب البيت فلا يدع واحدة تزاحم الأخرى ، ولا تقدم عليها فى العبور بل تعبر بيوتها واحدة تلو الأخرى بغير تزاحم ولا تصادم (٢) ولا تراكم .

فالرائى بهذا — ونحوه مما هو كثير فى الحيوانات والحشرات — بمعدل وتفكر يدرك أن لها خالقا بالغ العناية بها أوحى اليها بهذا العمل الذى فيه صلاحها وفوائدها .

ومن تفحص هذه المعانى ، وعرفها علم أنها أتت من قبل فاعل قاصد لذلك كله مرید له حيث لا يمكن أن يكون ذلك من قبيل المصادفة . وان فى الظاهر من هذا الكون للحواس السليمة لأوضح دلالة على عناية فاعل مختار لما

(١) سورة النحل آية (٦٨ ، ٦٩) .

(٢) مفتاح دار السعادة لابن القيم ج ١ ص ٢٤٨ ، ٢٤٩ . يتصرف وأنظر شفاء العليل ص ١٤٥ — ١٤٩ .

يفعل وهو اللطيف الخبير وقد ذكر سبحانه وتعالى في كثير من المواضع من كتابه العزيز عنايته بهذا الانسان ورعايته له فقال : " الله الذي سخر لكم البحر لتجرى الفلك فيه بأمره ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون " وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعا منه ان فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون " (١) ويقول : " ألم نجعل الأرض مهادا ، والجبال أوتادا ، وخلقناكم أزواجا ، وجعلنا ليل لباسا ، وجعلنا النهار معاشا ونينا فوقكم سبعا شدادا وجعلنا سراجا وهاجا وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا لنخرج به حبا ونباتا ، وجعلنا ألقافا " (٢) ويقول : " فلينظر الانسان الى طعامه أنا صببنا الماء صبا ثم شققنا الأرض شققا فأنبتنا فيها حبا وعنبا وقضبا ، وزيتونا ونخلا ، وحدائق غلبا ، وفاكهة وأبا متاعا لكم ولأنعامكم " (٣)

هذه الآيات وغيرها فى القرآن كثير جدا يذكر المولى تبارك وتعالى فيها عنايته بنا ورعايته لما يصلحنا بما سخر لنا مما به معاشنا وعليه قوام حياتنا من الانتقال الى الأماكن البعيدة ، وحمل الأثقال وتبادل المنافع بين الأقطار بواسطة الفلك فى البحر ، والأساطيل الجوية فى السماء والحيوانات والسيارات على الأرض التى قد مهدت وجعلت ذلولا لتوطأ بالأقدام وتضرب بالمعاول ، وتحمل على ظهرها الأبنية الثقال وقد هيئت لما يراد منها تهيئة تامة ، من اخراج الماء والمرعى ، وشق الأنهار فيها ، وجعل السبل والفجاج فتبارك الله رب العالمين ،

(١) سورة الجاثية آية (١٢ ، ١٣) .

(٢) سورة النبأ الآيات (٦ - ١٦) .

(٣) سورة عبس الآيات (٢٤ - ٣٢) .

واقترضت العناية الأزلية والحكمة الالهية أن وضع عليها الجبال ومها أرساها لئلا
تميد وليستقر عليها من فوقها من مخلوقاته جل وعلا ، وغير هذا مما نعلم أكثر
وما نعلم من الحكم والمنافع أكثر وأعظم • ولو حاولنا أن نعد نعم الله سبحانه
علينا لميينا يقول سبحانه " وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها " ^(١) ويظهر مصداق
هذا لو أردنا معرفة ما أنعم الله تعالى علينا به من نعمة حاسة من الحواس فقط
فكيف بباقي النعم الكثيرة والمستمرة • ^(٢)

" آيات تجمع بين الدليلين "

ورد في القرآن الكريم كثير من الآيات دالة على الموجود الواجب سبحانه
وتعالى ، وهي تجمع بين الدليلين السابقين ، دليل الخلق ، وهو ما ذكرنا
أنه أتى للرد على المنكرين للصانع ودليل العناية الالهية بالمخلوقات ، ومن
هذه الآيات قوله تعالى : " يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذي
من قبلكم لعلمكم تتقون • الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء وأنزل من السماء
ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون " ^(٣) فان
قوله : " الذي خلقكم والذين من قبلكم " تنبيه على دلالة الخلق ، وقوله :
" الذي جعل لكم الأرض فراشا " الآية " اشارة الى العناية الالهية الدالة
على الخالق ، وقوله تعالى : " الله الذي خلق السموات والأرض وأنزل من السماء
ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم ، وسخر لكم الفلك لتجرى في البحر بأمره

(١) سورة ابراهيم آية (٣٤) •

(٢) أنظر مناهج الأدلة لابن رشد مع المقدمة ص ١٥٢ ، ١٥٣ ، وبيان تلبيس
الجهمية ج ١ ص ١٧٢-١٧٤ ، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير ج ٦ ص ٢٦٥
والتبيان في اقسام القرآن لابن القيم ص ٢١٦-٢١٧ ، والتفكير الفلسفي في
الاسلام لعبدالحليم محمود ج ١ ص ٦٦ •

(٣) سورة البقرة ، الآيات (٢١ ، ٢٢) •

(١) وسخر لكم الأنهار وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار" ففى قوله تعالى : " الله الذى خلق السموات والأرض " تنبيه على دلالة الخلق . وقوله " وأنزل من السماء ماء " الى قوله " الليل والنهار " تنبيه الى دلالة العناية الالهية بالانسان بما سخر له مما ذكر فى الآيتين وغيرهما .

وقوله تعالى : " خلق السموات والأرض بالحق تعالى عما يشركون " خلق الانسان من نطفة فاذا هو خصيم مبين والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون ، ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون . وتحمل أثقالكم الى بلد لم تكونوا بالفيه الا بشق الأنفس ان راكم لرءوف رحيم . والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة ويخلق ما لا تعلمون (٢) ففى قوله " خلق السموات والأرض " الى قوله " والأنعام خلقها " تنبيه على دلالة الخلق . وفى قوله " لكم فيها دافء " الى قوله " وزينه " تنبيه على دلالة العناية ، وقوله " ويخلق ما لا تعلمون " فيها التنبيه على دلالة الخلق أيضا . ثم ذكر بعد ذلك عنايته بهذا المخلوق البشرى وما هيا له مما فيه خدمته وصلاحه فى قوله تعالى : " هو الذى أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات ان فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون . وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ان فى ذلك لآيات لقوم يعقلون وما ذرا لكم فى الأرض مختلفا ألوانه ان فى ذلك لآية لقوم يذكرون ، وهو الذى سخر البحر لتأكلوا منه لحما طريا وتستخرجوا منه حلية تلبسونها وترى الفلك

(١) سورة ابراهيم الآيات (٣٢ ، ٣٣) .

(٢) سورة النحل الآيات (٣ - ٨) .

مواخر فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون • وألقى في الأرض رواسي أن تمتد
بكم وأنهارا وسبلا لعلكم تهتدون وعلامات وبالنجم هم يهتدون^(١) اشتملت الآيات
على بيان عناية المولى جل وعلا بنا ورعايته لنا فمن هذه العناية انزال الماء الذي
منه قوام الحياة وقد عد الله في الآيات بعض تلك المنافع قال تعالى في موضع
آخر " وجعلنا من الماء كل شيء حي أفلا يؤمنون " ومن عنايته تسخير الليل
والنهار بالتعاقب للسكون والحمل " والشمس والقمر والنجوم " أجراهن في السماء
لمصالح خلقه وذلك لئلا يفتقدوا من التدفئة والاضاءة والاهتداء بهن في الأسفار
ليلا ونهارا وليعلموا بجريهن عدد السنين والحساب ويفصلوا بهن بين الليل
والنهار • وذكر سبحانه ما خلق لنا من صنوف النعم المختلفة الألوان في الأرض
وما في البحار من لحوم طرية وخلق زكية وهما من أعظم النعم أكلا ولبسا • وقد
سخر البحر لتجري الفلك فيه بأمره ليسهل الحصول عليهما والانتفاع من غيرهما
بالأسفار والاتجار •

ثم ذكر تعالى نعمة عظيمه أمتن بها علينا وهي القاء الرواسي في الأرض حتى
لا تضطرب فلا يستقر عليها شيء يقول ابن القيم : " لما كانت على وجه الماء^(٢)
كانت تكفأ فيه تكفأ السفينة فاقتضت العناية الأزلية والحكمة الالهية أن وضع
عليها رواسي يثبتها بها لئلا تتمد وليستقر عليها الأنام وجعلها ذلولا^(٣) فأجرى
فيها الأنهار وسلك فيها الطرق بين الجبال والأودية يقول " لعلكم تهتدون "

(١) سورة النحل الآيات (١٠ - ١٦) •

(٢) سورة الأنبياء الآية (٣٠) •

(٣) التبيان في أقسام القرآن لابن القيم ص ٢١٧ •

(١)
فى سيركم من بلد الى بلد ومن قطر الى قطر ومن اقليم الى اقليم وجهــــــــــــــــل
العلامات التى يهتدى بها المسافرون فى الليل والنهار وفى البر والبحر كالشمس
والجبال وغيرهما نهارا فى البر ، وليلا بالقمر والنجوم برا وبحرا .

ومن الآيات التى تجمع بين دليل الخلق ودليل العناية قوله تعالى :
” وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حبا فمنه يأكلون ” (٢)
الارض الميتة بالنبت اشارة الى الخلق والايجاد ، وفى قوله أخرجنا منها حبا
فمنه يأكلون تنبيه على دلالة العناية الالهية والآيات التى تجمع الدليلين
فى القرآن كثيرة جدا وكلها تتضمن ما عداها من أدلة فتضمنت اثبات خلق الله
تبارك وتعالى لكل شىء وعنايته التامة بهذه المخلوقات حتى تستمر وتكون على
الوجه الذى أراده سبحانه وتعالى . من هذا ندرك أن العالم غير واجب بنفسه
وأنه حادث بعد أن لم يكن ومخلوق مفتقر الى خالق ونستخلص من هذه المقدمات
أن غير الواجب بنفسه لا يكون الا بالواجب بنفسه والحادث لا يكون الا بالقديم
والمخلوق لا يكون الا بالخالق والمفتقر لا يكون الا بغيره .

فيلزم وجود موجود واجب بنفسه قديم أزلى خالق غنى عما سواه ذلك الله
(٣)
رب العالمين .

-
- (١) أنظر جامع البيان عن تأويل القرآن للطبرى تحقيق وتخرىج محمود شاكر
ج ١٦ ص ٣٢٦ .
(٢) سورة يس آية ” ٣٣ ” .
(٣) أنظر تلبس الجهمية لابن تيمية ج ١ ص ١٧٤ — ١٧٦ .

الفصل الثانى

وحدانية الله

بعد أن بينا الطريقة السليمة — على ما رأينا — فى معرفة وجود الموجود
الواجب الوجود لذاته الخالق سبحانه وتعالى ، نبين طريقة اثبات وحدانية
هذا الواجب ، ونفى الألوهية عن غيره ، وإثباتها له وحده دون ما سواه ،
والكلام أولاً على مذهب ابن حزم فى هذا ثم نقده .

فتكلم أبو محمد على الوحدانية عند ذكره القائلين أن فاعل العالم ومديره
أكثر من واحد ، وقد أرجع الفرق القائلة بذلك الى فرقتين فقال :
” فاحدى الفرقتين تذهب الى أن العالم غير مدبره وهم القائلون بتدبير
الكواكب السبعة ، وأزليتها وهم المجوس ... (١)
(٢)

(١) هى زحل ، المشتري ، المريخ ، الشمس ، الزهرة ، عطارد ، القمر .
والقائلون بتدبير هذه الكواكب هم من فرق الصابئة يقال لهم أصحاب الهياكل
لما عرفوا أن لا بد للإنسان من متوسط يرى فيتوجه اليه فزعوا الى الهياكل
التي هى السيارات المسبح فتعرفوا كل شئ عنها وكانوا يسمونها أربابا آلهة .
أنظر الملل والنحل ج ٢ ص ٨٦ ، ١٠٧ ، واعتقادات فرق المسلمين والمشرىين
للرازى ص ٩٠ .

(٢) هؤلاء أثبتوا أصليين اثنين مدبرين قديمين يقتسمان الخير والشر والنفس
والضرر والصالح والفساد يسمون فاعل الخير النور وفاعل الشر الظلم
ومسائلهم كلها تدور على قاعدتيه ن بيان سبب الامتزاج ، وبيان سبب
الخلاص . أنظر الملل ج ٢ ص ٣٧ ، ٣٨ .

وأما الفرقة الثانية ، فإنها تذهب الى أن العالم هو مدبره لا غيرهم البتة
 وهم الديبانية ، والمزقونية ، والمنانية القائلون بأزلية الطبائع الأربع ، بسائط^(١) ،^(٢) ،^(٣) ،^(٤)
 غير ممتزجة ثم حدث الامتزاج فحدث العالم بامتزاجها^(٥) .

ثم استدل على وحدانية فاعل العالم ومدبره فقال :
 ان العالم لو كان مخلوقا لاثنتين فصاعدا لكانا مشتبهين أو مختلفين ولا بد
 ان عدم الاشتباه ، والاختلاف بين الموجودين محال .

(١) هم أصحاب ديسان أثبتوا أصليين نورا وظلمة فالنور يفعل الخير قصداً ،
 والظلام يفعل الشر طبعاً ، وزعموا أن النور حي عالم قادر والظلام بعكس
 ذلك ، والنور جنس واحد وكذا الظلام . أنظر الملل ج ٢ ص ٥٥ ، ٥٦ .
 والفصل ج ١ ص ٣٦ . واعتقادات فرق المسلمين للرازي ص ٨٨ .

(٢) لعل الصواب أنها المرقونية ، وهم أصحاب مرقيون ، أثبتوا أصليين قديمين
 متضادين النور والظلمة وثالث هو المعدل الجامع وهو سبب المزاج وهو
 درجة بين النور والظلمة . أنظر الملل ج ٢ ص ٥٧ ، والفصل ج ١ ص ٣٦
 واعتقادات فرق المسلمين ص ٨٩ .

(٣) هم أصحاب ماني بن فاتك الحكيم الذي ظهر في زمان سابون أردشير وقتله
 بهرام ابن هرمز بن سابور . يقولون بنبوة عيسى دون موسى عليهما السلام
 ويقولون بنبوة زرادشت وماني ودين ماني الذي أحدث بين المجوسية
 والنصرانية وزعم أن العالم من أصليين قديمين النور والظلمة وأنكر وجود شيء
 الا من أصل قديم . أنظر الفصل ج ١ ص ٣٥ ، ٣٦ والملل ج ٢ ص ٤٩ —
 ٥٤ .

(٤) هي اليبوسة ، والرطوبة ، والحرارة ، والبرودة .
 وهذه هي طبائع الأركان التي ركب منها الانسان والأركان هي : التراب ،
 والماء ، والهواء ، والنار .

ويعتقد الطبائعيون أنها أصل كل شيء . أنظر الملل ج ٢ ص ٧٩ . وتليس
 ابليس لابن الجوزي ص ٤٣ . وشرح الهراس لنوحيه ابن القيم ج ٢ ص ٤٣٥ .

(٥) الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ج ١ ص ٣٤ ، ٣٥ .

وعلى حال الاشتباه فقد ثبت لهما معاني اشتبهما فيها كالوجود والفعل
وكونهما لم يزالا ، ولا يجوز كون هذه الصفات ليست غيرهما لأنها صفات
فان كان الاشتباه هو هما فهما شيء واحد .

وعلى حال الاختلاف بينهما وأن كل منهما غير الآخر فان كان هذا الاختلاف
فيهما هو غيرهما فهما ثالث وهكذا أيضا أبدا ، وان كان الاشتباه هو هما
والاختلاف هو هما فالاشتباه هو الاختلاف وهذا محال ، ان لا بد من معنى في
المختلف ليس اشتباهه لأنه لا يجوز أن يكون الشيئان مشتبهين بالاختلاف .
فاذا ثبت هذا فلا بد من اشتباه أو اختلاف هو معنى غيرهما فهو ثالث .
واذا
لزم فيهم ثلاثتهم مثل ما لزم في الاثنين من التشابه والاختلاف وهكذا وهذا يوجب
التركيب في كل واحد منهما من ذاته ومن المعنى الذي به أشبه الآخر أو خالفه
والمركب محدث فهما محدثان لغيرهما ولا بد ، وان ثبت التركيب لواحد منهما
فقط وكان الآخر هو الفاعل له فقد عاد الأمر الى واحد غير مركب ولا بد ضرورة .

ثم ان ما كان أكثر من واحد فهو واقع تحت جنس العدد فهو نوع من أنواعه ،
والنوع مركب من الجنس والفصل فهو ذو موضوع ومحمول والمركب مع المركب من
باب المضاف ، واما الواحد فليس عددا ، لأن العدد مركب من واحد يراد به
الفرد وواحد كذلك ، وواحد كذلك الى نهاية العدد المنطوق به فخاصته
أن يوجد عدد آخر مساو له وعدد آخر ليس مساويا له هذا شيء لا يخلو منه
عدد أصلا فالعدد ليس هو الواحد وهو ليس العدد وانما العدد مركب من
الآحاد التي هي الأفراد .

فالله واحد لم يزل ان لو لم يكن كذلك لكان من جملة العالم تعالى الله عن

ذلك ، قال تعالى : " ليس كمثله شيء " (١) ، وقال تعالى : " ولم يكن له
(٢) (٣)
كفوا أحد " .

ذكرنا في نقد استدلال ابن حزم على وجود الله تعالى أنه تأثر ببعقوب
ابن اسحق الكندي وبيننا هناك ما رأيناه دالا على ما قلنا .

وهنا عند استدلاله على الوجدانية نرى أيضا أنه لم يذهب بعيدا عما ذهب
اليه الكندي في الاستدلال على الوجدانية فنجد أن استدلال ابن حزم على
الوجدانية مبني على القواعد التي بنى عليها الكندي دليله الا أن الأول أعطى
استدلاله شيئا من البسط والتوضيح . وليتضح هذا نقدم ملخصا لدليل الكندي
هو :

أن محدث العالم سبحانه واحد لا شريك له ولا تركب في ذاته ، ولو
فرض أن العالم مخلوق لأكثر من اله لكانوا مركبين من صفة تعميمهم ومن صفة
أوصاف تميز كلا منهم ، والتسليم بوجود الصفات تسليم بوجود الكثرة في كل اله
فيجب أن نقف على العلة في وجود التركيب في كل اله ، ولو فرض وجود علة
وجب البحث عن علة لهذه العلة وهكذا دواليك ولا يمكن الانتقال في سلسلة
العلل فيجب الوقوف عند حد . فيلزمنا القول بوجود اله يرى من كل كثرة أو تركيب
(٤)
لأن الكثرة في كل الخلق وليست فيه البتة .

-
- (١) سورة الشورى آية (١١) .
(٢) سورة الاخلاص آية (٤) .
(٣) أنظر الفصل لابن حزم ج ١ ص ٤٤ - ٤٦ ، ٥٣ ، ٦٤ . والمحلى لله
ج ١ ص ٥ .
(٤) أنظر رسالة الكندي الى المعتصم في الفلسفة الأولى ص ١٢١ ، ١٢٢ . ومناهج
الأدلة لابن رشد مقدمة الدكتور محمود قاسم ص ٢٩ . والتفكير الفلسفي في
الاسلام ج ٢ ص ٣٢٠ .

ونأدنى نظر الى ما استدل به الكندي وابن حزم يدرك التشابه الكبير
بينهما وأنها دليل واحد .

وقد ذكر ابن حزم في استدلاله : " أن ما كان أكثر من واحد فهو واقع
تحت جنس العدد فهو نوع من أنواعه الخ . فذكره هذا بهذه العبارات مما
يؤيد قولنا بأنه تأثير الكندي في استدلاله على الوجدانية فذكر الثاني قواعدين
ليبنى عليهما استدلاله على تنهاى الزمان وبيان حدوثه فمما قال عن خواص الأزلى .
أنه لا قوامه من غيره وأنه لا علة له فلا موضوع له ولا محمول ولا فاعل ولا سبب وقال :
" فالأزلى لا جنس له لأنه ان كان له جنس فهو نوع والنوع مركب من جنسه المضاير
له ولغيره ومن فصل ليس في غيره فله موضوع وهو الجنس القابل لصورته وصورة غيره
ومحمول وهو الصورة الخاصة له دون غيره فله موضوع ومحمول " (١)

ف نجد أن ما ذكر ابن حزم عن الجنس هو بعينه ما ذكر الكندي فقط أن
الكندي ساقه في بيان منافاة ما دخل تحت الجنس للأزلية ، وابن حزم ساقه
ليبين أن ما كان أكثر من واحد فهو واقع تحت جنس العدد وما يقع تحت جنس
العدد فهو مناف للوحدة لما ذكر .

وهذا المسلك الذى تبناه الامام ابن حزم في البرهنة على وحدانية الله
تبارك وتعالى باثبات ربوبيته واعتقاد أنه وحده خالق العالم مسلك منطقي لا ثبات
هذا النوع من التوحيد وليس تحقيق هذا النوع بالدليل هو غاية التوحيد الذى
دعت اليه الرسل عليهم الصلاة والسلام واثبات وحدانية فاعل العالم اقتصارا على

(١) رسالة الكندي الى المعتصم فى الفلسفة الاولى ص ٩٠ ، ٩١ .

أنه واحد في ذاته لا قسيم له أو لا جزء له وأنه واحد في صفاته لا شبيه له وأنه
 واحد في أفعاله لا شريك له .^(١) ليس هو التوحيد الكامل والمقرب بهذا النوع من
 التوحيد فقط لا يكون موحدًا ولا مؤمنًا فان مشركي الصرب كانوا مقرين بأن الله
 تعالى هو الخالق للسموات والأرض ومن فيهن وما بهنهما وكانوا يحبدون غيره فهم
 مشركون كما أخبر الله عنهم فلم يجعلهم هذا الاقرار موحدين قال تعالى : " ولئن
 سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله فأنى يؤفكون " .^(٢)
 وقال تعالى : " قل لمن الأرض ومن فيها ان كنتم تعلمون ؟ " سيقولون لله قل
 أفلا تذكرون ؟ قل من رب السموات السبع ورب العرش العظيم سيقولون لله قل
 أفلا تتقون . قل من بيده ملكوت كل شيء وهو يجير ولا يجار عليه ان كنتم تعلمون
 سيقولون لله قل فأنى تسحرون .^(٣)

فهم قد أثبتوا أن الله خالق الكون كله وأنه ربه وبيده ملكوت كل شيء ولكنهم
 لم يؤمنوا بأن لا اله الا هو ، لأن الاقرار بها ، اقرار بأنه وحده هو الاله المستحق
 للمعبادة .^(٤)

وقد اشتهر عند المتكلمين اثبات الوجدانية بدليل التمانع استنادا الى بعض
 الآيات القرآنية وفيه يحصل اثبات وحدة الصانع وتفرد بالالوهية دون ما سواه .

(١) أنظر المغنى في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار بن أحمد ج ٤ ص
 ٢٤١ ، ٢٤٢ . والاقتصاد في الاعتقاد للإمام الغزالي ص ٦٩ ، ٧٠ . ومتن
 العقيدة المسماة بأمر البراهيمن للسنوسى ص ١ - ب ضمن مجموعة رسائل
 مخطوطة في لاله لى باستانبول رقم ٢٢٤٠ وهى من المجموعة ص ١٢٣ -
 ١٢٦ .

(٢) سورة العنكبوت آية (٦١) .

(٣) سورة المؤمنون الآيات (٨٤ - ٨٩) .

(٤) أنظر موافقة صحيح المنقول لابن تيمية ج ١ ص ١٣٦ ورسالة في أهل الصفة
 والباطيل فيهم وفي الأولياء ضمن الرسائل والمسائل ج ١ ص ٣٤ ، ٣٥ .

ويمكن تقرير هذا الدليل كالآتي :

لو قدرنا وجود المهيمن وأراد أحدهما تحريك جسم في وقت معين ، وأراد الآخر سكونه في ذلك الوقت — لأن كلا منهما أمر ممكن في نفسه ، وكذا تعليق الإرادة بكل منهما إذ لا تضاد بين الإرادتين بل بين المرادين — وقصد كل واحد منهما إلى تنفيذ مراده ، فلا يخلو إما أن يقدر حصول المرادين أو انتفاءهما أو حصول أحدهما ، وانتفاء الآخر .

فإن قدر حصول المرادين كان ذلك محالاً ، إذ يلزم من تقدير حصولهما اجتماع الضدين . وإن قدر انتفاءهما كان ذلك محالاً أيضاً ، لاستحالة عـرو الجسم القابل للحركة والسكون عنهما وهو ممتنع ، على أنه لو قدر امتناع المرادين لدل ذلك على نقص كل واحد منهما وخروجهما عن الالهية .

وإن قدر حصول مراد أحدهما دون الآخر ، فالذي حصل مراده هو —
الفالب ، والذي لم يحصل مراده ، مع قصده حصوله هو الممنوع الضعيف
المهيمن ، والممنوع المنعوت بالنقص لا يستوجب صفة الالهية .
(١)

والى هذا الدليل الإشارة بقوله تعالى : " ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله إذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما

(١) أنظر اللمع للأشعري ٢٠ ، ٢١ . والتوحيد للماتريدي ص ٢٠ ، ٢١ . والتمهيد للباقلائي ص ٢٥ . والانصاف له ص ٣٤ ، والمغنى للقاضي عبد الجبار ج ٤ ص ٢٧٥ ، ٢٧٦ وشرح الاصول الخمسة له ص ٢٧٧ ، ٢٧٨ . وأصول الديـن للبغدادي ص ٨٥ ، ٨٦ . والمعتمد لأبي يعلى ص ٤١ . والشامل للجويني ص ٣٥٢ . وأحياء علوم الدين للغزالي ج ١ ص ١٠٨ . ونهاية الاقدام للشهرستاني ص ٩١ — ٩٣ . ونهاية المرام للامدي ص ١٥١ ، ١٥٢ . وشرح العقائد النفسية ص ٦٢ — ٦٥ . وشرح المواقف ص ٦٨ — ٧١ . وشرح الطحاوية ص ٢١ ، ٢٢ .

(١) " ، وقوله : " لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا " .
(٢)

أى لو قدر تعدد الآلهة لانفرد كل منهم بما خلق ، وكان كل منهم يطلب
قهر الآخر وخلافه فيحلو بعضهم على بعض فما كان ينتظم الوجود والمشاهد
انتظامه يقول تعالى : " ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت " (٣) فليس هناك آلهة
بل اله واحد لا اله الا هو سبحانه عما يقول الظالمون علوا كبيرا .

ودليل التمانع دليل عقلى مبنى على السبر والتقسيم ، وليس فى الآيات
ذلك التقسيم ، وانما فيها الاشارة الى المعنى ، وتأيد نتيجة ذلك الدليل ،
وهى فساد المصنوع عند تعدد الصانع ، وقد رد ابن رشد (٤) على من قال بتضمن
الآية لدليل التمانع الذى صورته المتكلمون فقال : " ان ما فهمه المتكلمون من الآية
ليس هو الدليل الذى تضمنته حيث قسموا الأمر الى ثلاثة أقسام وليس فى الآية
تقسيم فدليلهم هذا هو الذى يعرفه أهل المنطق بالقياس الشرطى المنفصل (٥)

(١) سورة المؤمنون آية (٩١) .

(٢) سورة الأنبياء آية (٢٢) .

(٣) سورة الملك آية (٣) .

(٤) هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي المالكي محدث
طبيب . أقبل على الكلام والفلسفة حتى صار يضرب به المثل فيها له مؤلفات
كثيرة منها فلسفة ابن رشد . والتحصيل . وفصل المقال فيما بين الحكمة
والشريعة من الاتصال . توفى سنة ٥٩٥ هـ وكان مولده فى سنة ٥٢٠ هـ من
الهجرة . أنظر بغية الملتبس للضبي ص ٥٤ . وشذرات الذهب ج ٤ ص ٣٢٠
والاعلام ج ٥ ص ٣١٨ .

(٥) هو ما كانت احدى مقدمتيه قضية شرطية منفصلة ، والأخرى حملية ، والشرطية
هى الكبرى . وله ثلاث حالات ، لأنه اما أن تكون الشرطية المنفصلة مانعة
جمع وخلو " حقيقة " أو مانعة جمع فقط ، أو مانعة خلو فقط . أنظر معيار
الحلم للفزالي ص ١٢٦ ، ١٢٧ . وتحرير القواعد المنطقية لمحمود الرازى شرح
الرسالة الشمسية للقزوينى ص ١٦٤ . والمنطق الصورى والرياض لعبد الرحمن
بدوى ص ٢١٩ - ٢٢١ والمرشد السليم فى المنطق الحديث والقديم لموض الله
ص ١٦٧ .

ويعرفونه هم بدليل السبر والتقسيم .

والدليل الذى تضمنته الآية هو الذى يعرف فى صناعة المنطق بالشرطى (١)
المتصل . وهو غير المنفصل والفرق بين الدليلين ظاهر . هـ يكون المعنى فى
الآية ، أنا لو فرضنا وجود أكثر من اله لفسد العالم . لكن هذا الفرض غير صحيح
لأن العالم ليس فاسداً فليس هناك الا اله واحد سبحانه وتعالى عما يقول
الظالمون علواً كبيراً . (٢)

ويرى بعض المتكلمين أن قوله تعالى " لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا " (٣)
حجة اقناعية للمسترشد وان لم تغد افحاما للجاحد ، والملازمة بين تعدد الآلهة
وفساد السموات والأرض عادية فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند
تعدد الحاكم على ما أشير اليه بقوله تعالى " ولعل بعضهم على بعض " والا فان
أريد الفساد بالفعل أى خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد
لا يستلزم الفساد لجواز الاتفاق على هذا النظام . وان أريد امكان الفساد
فلا دليل على انتقائه بل النصوص شاهد بطي السموات وخرابها ورفع هذا النظام
الذى يسير به الكون بقوله تعالى : " يوم نطوى السماء كطى السجل للكتب كما
بدأنا أول خلق نعيده وعدا علينا انا كنا فاعلين " (٤)
هـ اذا السماء

-
- (١) هو ما كانت القضية الكبرى فيه شرطية متصلة ، والاستثنائية حملية والنتيجة
اما أن تكون مثبتة للتالى ، أو نافية للمقدم ، والحالة الأولى تسمى حالة
الوضع ، والحالة الثانية تسمى حالة الرفع . أنظر معيار العلم ص ١٢٣ ،
١٢٤ . وتحريز القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية ص ١٦٤ . والمنطق
الصورى والرياضى ص ٢١٦ . والمرشد السليم ص ١٦٥ ، ١٦٦ .
(٢) أنظر مناهج الأدلة لابن رشد مع المقدمة ص ٣٤ ، ١٥٩ .
(٣) سورة الأنبياء آية (٢٢) .
(٤) سورة الأنبياء آية (١٠٤) .

انفطرت ، وإذا الكواكب انتشرت ، وإذا البحار فجرت وإذا القبور بعثرت ^(١) ويقول
 " إذا السماء انشقت • وأذنت لربها وحقت • وإذا الأرض مدت وألقت ما فيها
 وتخلت وأذنت لربها وحقت " ^(٢) ويقول : " إذا الشمس كورت ، وإذا النجوم
 انكدرت وإذا الجبال سيرت " ^(٣) وما معنى هذه الآيات الا خراب هذا الكون
 ونظامه وتغييره في يوم القيامة يقول تعالى : " يوم تبدل الأرض غير الأرض
 والسموات وبهرز والله الواحد القهار " ^(٤) فهو ممكن لا محالة ولا يمكن القول بأن
 الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكوينهما أى أن وجود أكثر من صانع يوجد
 بينهم تمنع في الأفعال فلا يكون واحد منهم صانعا فلم يوجد مصنوع لأن القول
 بإمكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع لا انتفاء المصنوع على أنه يرد منع
 الملازمة ان أريد به عدم التكون بالفعل ، ومنع انتفاء اللازم ان أريد به الامكان
 فان قيل مقتضى كلمة " لو " أى انتفاء الثانى فى الماضى بسبب انتفاء الأول فيه
 فلا يفيد الدلالة على أن انتفاء الفساد فى الزمان الماضى بسبب انتفاء التعدد
 قلنا نعم بحسب أصل اللغة كذا لكن قد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على
 انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان كما فى قولنا لو كان العالم قديما لكان
 غير متغير والآية من هذا القبيل ^(٥)

(١) سورة الانفطار الآيات (١ - ٤) •

(٢) سورة الانشقاق الآيات (١ - ٥) •

(٣) سورة التكويم الآيات (١ - ٣) •

(٤) سورة ابراهيم آية (٤٨) •

(٥) أنظر شرح العقائد النسفية للتفتازانى مع حاشية الكستلى ص ٦٤ ، ٦٥ •

والآية دليل على اثبات وحدانية الله تبارك وتعالى بالهيئة سواء قررت دلالتها بطريق التمايز ، أو نفى صدور الفعل الواحد عن فاعلين حيث أن الفعلين من نوع واحد اذا اجتمعا على محل واحد فسد المحل ضرورة ^(١) .

ومما ورد في القرآن الكريم نافية الالهة مع الله تبارك وتعالى قوله : " قل لو كان معه آلهة كما يقولون اذا لابتغوا الى ذي العرش سبيلا " ^(٢) .

ويرى بعض المفسرين أن معنى قوله " اذا لابتغوا الى ذي العرش سبيلا " أى لطلبوا الى من له الملك والريمية سبيلا بالمغالبة كما يفعل الملوك بعضهم مع بعض ^(٣) وهذا القول له وجه من الصحة ويعضده بعض ما قيل في دلالة الآيتين السابقتين .

وقيل المعنى أنه لو كان فيهما آلهة نسبتهم الى هذا العالم واحدة لوجب أن يكونوا على العرش معه فكان يوجد موجودون متماثلين ينسبون الى محل واحد نسبة واحدة وهذا لا يصح لأنه اذا اتحدت النسبة اتحد المنسوب والمقصود أنهم لا يجتمعون في النسبة الى محل واحد كما لا يحلون في محل واحد اذا كانوا ممن شأنهم أن يقوموا بالمحل ، وان كان الأمر في نسبة الاله الى العرش ضد هذه النسبة ^(٤) .

(١) أنظر مناهج الأدلة لابن رشد ص ١٥٦ ، ١٥٧ .

(٢) سورة الاسراء آية (٤٢) .

(٣) الكشف للزمخشري ج ٢ ص ٤٥١ .

(٤) أنظر مناهج الأدلة لابن رشد مع المقدمة ص ١٥٧ .

وأرى بمد هذا القول عن المراد بالآية ، وأن الأقرب الى المراد بها ، كما هو الظاهر والله أعلم .

أنه لو كان الأمر كما يقول المشركون الزاعمون أن لله شركاء تعبد معه ، وتقرب اليه ، وتشفع لديه لكان أولئك المعبودون يعبدونه ، ويتقربون اليه ويتشفعون اليه الوسيلة والقرية فاعبدوه أنتم وحده وهذا كقوله تعالى : " أولئك الذين يدعون يبتغون الى ربهم الوسيلة ^(١) " فليس لكم حاجة بعبادة غيره ليكون واسطة لكم اليه فانه لا يحب ذلك ولا يرضاه ، وقد نهى عن ذلك على السنة جميع رسله وأنبيائه ، فدعا الى عبادته وحده وأنه المتفرد بالالهية دون غيره قال الله تعالى : " لقد أرسلنا نوحا الى قومه فقال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره " ^(٢) وقال هود عليه السلام لقومه : " يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره " ^(٣) وقال صالح عليه السلام لقومه : " يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره " ^(٤) وقال شعيب عليه السلام : " يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره " ^(٥) وقال تعالى : " ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت " ^(٦) وقال تعالى : " وما أرسلنا من قبلك من رسول الا نوحي اليه أنه لا اله الا أنا فاعبدون " ^(٧) وقال : " قد كانت

-
- (١) سورة الاسراء آية (٥٧) .
 - (٢) سورة الأعراف آية (٥٩) .
 - (٣) سورة الأعراف آية (٦٥) .
 - (٤) سورة الأعراف آية (٧٣) .
 - (٥) سورة الأعراف آية (٨٥) .
 - (٦) سورة النحل آية (٣٦) .
 - (٧) سورة الأنبياء آية (٢٥) .

لكم أسوة حسنة في إبراهيم والذين معه إذ قالوا لقومهم انا برآء منكم ومما تعبدون من دون الله كفرنا بكم ومدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبدا حتى تؤمنوا بالله وحده^(١) . ويقول تعالى : " واسأل من أرسلنا من قبلك من رسلنا أجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون^(٢) " . فهذه دعوة الرسل عامة الى اخلاص العبادة لله دون سواه^(٣) .

وقد ذكر الله تبارك وتعالى في غير ما آية من كتابه وحدانيته وتفردّه بالألوهية دون ما سواه وأثبت هذه الوحدانية بأدلة تتجه الى الحس والعقل معا فبين تفردّه بالألوهية عن طريق النظام والعناية والتدبير الموجود في الكون وأن هذه المصنوعات العظيمة المتقنة المسخرة والمهيئة بكل ما فيه قوام الحياة يستحيل صدورهما عن أكثر من اله لأن بالتعدد يكون اختلاف المقاصد فلا يتم منها مقصود فيحصل الفساد كما سبق الكلام عن هذا قريبا .

ومن الآيات الدالة على تفرد الله بالألوهية بعد بيان خلق السموات والأرض وما فيهما من العناية بالخلق وما أحبطا به من التدبير المسخر قوله تعالى : " قل الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى آ لله خير أما يشركون^(١) " أمن خلق السموات والأرض وأنزل لكم من السماء ماء فأنبتنا به حدائق ذات بهجة

(١) سورة الممتحنة آية (٤) .

(٢) سورة الزخرف آية (٤٥) .

(٣) أنظر جامع البيان عن تأويل القرآن للطبري ج ١٥ ص ٩١ . وتفسير القرآن

العظيم لابن كثير ج ٤ ص ٣١٠ ، ٣١١ . والكشاف للزمخشري ج ٢ ص ٤٥١

وموافقة صحيح المنقول لابن تيمية ص ١٣٤ ، ١٣٥ وشرح الطحاوي

ص ١٨ .

ما كان لكم أن تنبتوا شجرها أ اله مع الله بل هم قوم يعدلون أمن جعل الأرض قرارا وجعل خلالها أنهارا وجعل لها رواسي وجعل بين البحرين حاجزا أ اله مع الله بل أكثرهم لا يعلمون • أمن يجيب المضطر اذا دعاه ويكشف السوء ويجعلكم خلفاء الأرض أ اله مع الله قليلا ما تذكرون • أمن يهديكم في ظلمات البر والبحر ومن يرسل الرياح بين يدى رحمته أ اله مع الله تعالى الله عما يشركون • أمن يبدأ الخلق ثم يعيده ومن يرزقكم من السماء والأرض أ اله مع الله قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين ^(١) •

ويذكر فى موضع آخر من كتابه تفرد به بالالوهية وعنايته البالغة بنا ورعايته لمصالحنا باتيانته بالليل والنهار بالتعاقب المستمر ليحصل لنا العيش والبحث عن الأرزاق والسكون والراحة يقول تعالى : " وهو الله لا اله الا هو له الحمد فى الأولى والآخرة • وله الحكم واليه ترجعون قل أرأيتم ان جعل الله عليكم الليل سرمدا الى يوم القيامة من اله غير الله يأتكم بضياء أفلا تسمعون • قل أرأيتم ان جعل الله عليكم النهار سرمدا الى يوم القيامة من اله غير الله يأتكم فى الليل يسلمون فيه أفلا تبصرون " ويقول تعالى : ^(٢) " يا أيها الناس اذكروا نعمة الله عليكم هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والأرض لا اله الا هو فأنسى ^(٣) تؤفكون " ويقول تعالى : " قل أرأيتم ان أخذ الله سمعكم وأبصاركم وختم على قلوبكم من اله غير الله يأتكم به " ^(٤) وهذا الحصر يدل على نفى الشريك مع الله تعالى وتقدس • ويقول تعالى : " وان يمسسك الله بضر فلا كاشف له الا هو

-
- (١) سورة النمل الآيات (٥٩ - ٦٤) •
 (٢) سورة القصص الآيات (٧٠ - ٧٢) •
 (٣) سورة فاطر آية (٣) •
 (٤) سورة الانعام آية (٤٦) •

وان يمسسك بخير فهو على كل شيء قدير^(١) ويقول تعالى : " وان يمسسك الله بضر فلا كاشف له الا هو وان يردك بخير فلا راد لفضله^(٢) " .

يبين تعالى في الآيتين عدم الشريك معه ان لو كان معه شريك لجلب النفع ودفع الضر فبطل الحصر المذكور في الآيتين .

ويقول تعالى : " قل أفرأيتم ما تدعون من دون الله ان أرادني الله بضر هل هن كاشفات ضره أو أرادني برحمة هل هن ممسكات رحمته^(٣) " فعدم تأثير ما يدعى من دونه بكشف الضر أو امساك الرحمة اذا أريد من الله دليل على أنه وحده القادر على ذلك والمعجز لا يكون اليها بعيد .

وقد بين تعالى تفردَه بالالوهية بأنه الخالق لكل شيء كما قال : " الله خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل^(٤) " ان لو كان معه آلهة لكان لهم خلق وغير الخالق لا يصلح للالهية .

وذكر سبحانه في مواضع كثيرة من كتابه ما يدل على تفردَه بالالوهية كما في قوله : " هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم^(٥) " .

لأن الأول هو الفرد السابق وقوله : " وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها

-
- (١) سورة الأنعام آية (١٧)
 - (٢) سورة يونس آية (١٠٧)
 - (٣) سورة الزمر آية (٣٨)
 - (٤) سورة الزمر آية (٦٢)
 - (٥) سورة الحديد آية (٣)

(١) "الا هو" ففي نفيه تبارك وتعالى علم الغيب عن سواء ما يدل على عدم الشريك
اذ لو كان له شريك لكان عالما مثله ثم ان الله تعالى صرح بكلمة " لا اله الا هو "
في نحو سبعة وثلاثين موضعا ، وبالوحدانية في نحو سبعة عشر موضعا من كتابه
ذكرنا ونذكر بعض هذه المواضع الدالة على نفى الألوهية عن سواء تعالى .
(٢)

فالتوحيد الذي جاء به الشرع هو يكون الايمان هو توحيد الله تعالى
بافراده بالمعبادة وحده دون سواء وتجريد محبته والاخلاص له وخوفه ورجاءه
والتوكل عليه والرضا به ربا والهيا واليا وأن لا يجعل له عدلا في شيء من الأشياء
وهو أحد التوحيدين "الذين عليهما مدار كتاب الله تعالى وتحقيقهما بعث
الله سبحانه وتعالى رسوله صلى الله عليه وسلم واليهما دعت الرسل صلوات الله
وسلامه عليهم من أولهم الى آخرهم . وثانیهما التوحيد العلمى الخبرى الاعتقادى
المتضمن اثبات صفات الكمال لله وحده وتنزيهه فيها عن التشبيه والتمثيل وتنزيهه
عن صفات النقص . ولا يتم أحد التوحيدين الا بالآخر . وقد دل القرآن
والسنة على كل منهما وعليهما ومما دل على توحيد الله بافراده بالمعبادة قوله
تعالى : " قل يا أيها الكافرون . لا أعبد ما تعبدون ولا أنتم عابدون ما أعبد ،
ولا أنا عابد ما عبدتم ، ولا أنتم عابدون ما أعبد لكم دينكم ولى دين " .
(٣) وقوله
تعالى : " قل يا أهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم الا نعبد الا الله
ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله فان تولوا فقولوا

-
- (١) سورة الأنعام آية (٥٩) .
(٢) أنظر التفسير الكبير للرازى ج ٢٢ ص ١٥٣ ، ١٥٤ .
(٣) اجتماع الجيوش الاسلامية لابن القيم ص ٤٦ ، ٤٧ بتصرف .
(٤) سورة الكافرون الآيات (١ - ٦) .

(١) "اشهدوا بأننا مسلمون" ، وجملة سورة الأنعام دالة على هذا النوع من التوحيد ، وهذا النوع فى الطلب والقصد ، والنوع الثانى فى الاثبات والمعرفة أى اثبات حقيقة ذات الرب تعالى وصفاته وأفعاله وأسمائه وأنه ليس كمثله شئ فى ذلك كله كما أخبر بذلك عن نفسه وأخبر عنه رسوله صلى الله عليه وسلم وهذا النوع فى القرآن كثير جدا يقول تعالى " قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد " (٢) ويقول تعالى : " الله لا اله الا هو له الأسماء الحسنى " (٣) " سبح لله ما فى السموات والأرض وهو العزيز الحكيم له ملك السموات والأرض يحيى ويميت وهو على كل شئ قدير هو الأول والآخِر والظاهر والباطن وهو بكل شئ عليم هو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج فى الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم أينما كنتم والله بما تعملون بصير له ملك السموات والأرض والى الله ترجع الأمور " (٤) والآيات الدالة على هذا النوع كثيرة كما فى أول سورة آل عمران ، وأول سورة السجدة ، وآخر سورة الحشر وغير ذلك .

وقد جاء الكثير من الآيات متضمنا لنوعى التوحيد فى غالب سور القرآن الكريم وفى كثير من الأحاديث النبوية يقول تعالى : " والمهمك اله واحد لا اله الا هو " (٥) الرحمن الرحيم " ويقول : " يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذى جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء وأنزل من السماء ماء

-
- (١) سورة آل عمران آية (٦٤) .
 - (٢) سورة الاخلاص الآيات (١ - ٤) .
 - (٣) سورة طه آية (٨) .
 - (٤) سورة الحديد الآيات (١ - ٥) .
 - (٥) سورة البقرة آية (١٦٣) .

فأخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون^(١) الى غير ذلك ، ويقول جابر بن عبد الله في سياق حديثه في حجة الوداع فأهل رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتوحيد : " لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك " .^(٢) والأحاديث في هذا المعنى كثيرة .^(٣) والقرآن الكريم كله في التوحيد وحقوقه وجزائه ، وفي شأن الشرك وأهله وجزائهم لأنه ، اما خبر عن الله وعن أسمائه وصفاته ، أو دعوة الى عبادته وحده لا شريك له وخلع ما يعبد من دونه ، واما أمر ونهى والزام بطاعته ، وهو من مكملات التوحيد ، واما خبر عن اكرامه لأهل توحيده ، وما فعل بهم في الدنيا وما يكرمهم به في الآخرة ، وهو جزاء توحيده ، واما خبر عن أهل الشرك وما فعل بهم في الدنيا من النكال وما يفعل بهم في العقبي من العذاب فهو جزاء من خرج عن حكم التوحيد .^(٤) فالتوحيد هو أول دعوة الرسل عليهم الصلاة والسلام ، وأول مقام يقوم فيه السالك الى الله تبارك وتعالى . وأول واجب يجب على المكلف يقول صلى الله عليه وسلم : " أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا اله الا الله ، وأن محمدا رسول الله . . الحديث " .^(٥) ثم هو آخر واجب يقول

(١) سورة البقرة الآيات (٢١ ، ٢٢) .

(٢) صحيح الإمام مسلم ج ٢ ص ٨٨٧ .

(٣) أنظر موافقة صحيح المنقول الصريح المعقول لابن تيمية ج ١ ص ١٣٤ ، ١٣٥

ودرء تعارض العقل والنقل له ص ٢٢٤ ، ٢٢٥ واجتماع الجيوش الاسلامية

ص ٤٧ ، ٤٨ وشرح العقيدة الطحاوية ص ٢٩ .

(٤) أنظر شرح الطحاوية ص ٢٩ ، ٣٠ .

(٥) صحيح الإمام البخاري ج ١ ص ١١ ، صحيح الإمام مسلم ج ١ ص ٥٣ .

(١) صلى الله عليه وسلم : " من كان آخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة " .
جعلها الله آخر كلامنا انه سميع مجيب .

.. ..

(١) سنن أبي داود ج ٢ ص ١٦٩ . وقد بوب البخاري بقوله : " باب الجنائز
ومن كان آخر كلامه لا اله الا الله " ج ١ ص ١٥٢ ، ١٥٣ . وذكر حديث
من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة . الحديث . وأنظر أحاديث
في نفس المعنى في المستدرك للحاكم ج ١ ص ٧٢ .

الفصل الثالث

التنزيهات

* * الكلام في هذا الفصل على :

- ١ - الجسمية ، والضرورية ، والزمانية ، والمكانية ، والحركة ،
- ٢ - الصورة .
- ٣ - الماهية .
- ٤ - صفات الله تعالى .
- ٥ - أسماء الله تعالى .

.....

١- الجسمية ، والعرضية ، والزمانية والمكانية والحركة .

يرى ابو محمد ابن حزم أن من توحيد الله تعالى ونفى التشبيه عنه نفى
الجسمية ، والعرضية ، والزمانية ، والمكانية ، والحركة .

فقال لنفى الجسمية : انه لم يأت نص بتسميته تعالى جسما ، ولم يقيم
البرهان بتسميته بذلك بل البرهان مانع منه . ولو أتانا نص بتسميته تعالى
جسما لوجب علينا القول بذلك . (١)

والبرهان المانع من تسميته تعالى جسما كما قال : " لا يوجد فى العالم
الا جسم أو عرض وكلاهما يقتضى بطبيعته وجود محدث له فبالضرورة نعلم أنه
لو كان محدثها جسما أو عرضا لكان يقتضى فاعلا فعلة ولا بد فوجب بالضرورة
أن فاعل الجسم والعرض ليس جسما ولا عرضا وهذا برهان يضطر اليه كل ذى حس
بضرورة العقل ولا بد وأيضا فلو كان البارى " جسما لاقتضى ذلك ضرورة أن يكون
له زمان ومكان هما غيره ، وهذا ابطال التوحيد وايجاب الشرك معه تعالى
لشيئين سواء ، وايجاب أشياء معه غير مخلوقة وهذا كفر " . (٢)

واستدل على نفى المكان عنه تعالى بقوله سبحانه : " ألا انه بكل شىء
محيط " . (٣) وقال ان هذا يوجب ضرورة أنه تعالى لا فى مكان اذ لو كان فى
المكان لكان المكان محيطا به من جهة " ما " أو من جهات . وهذا منتف
عن البارى تعالى بنص الآية المذكورة ، والمكان شىء بلا شك فلا يجوز

(١) انظر الفصل ج ٢ ص ١١٨ ، ١١٩ .

(٢) الفصل ج ٢ ص ١١٢ . بتصرف .

(٣) سورة فصلت آية " ٥٤ " .

أن يكون شيء في مكان ويكون هو محيطا بمكانه ، هذا مجال في العقل يعلم
امتناعه ضرورة . (١)

واستدل على نفي الزمان والمكان عنه تعالى بقوله تعالى : " خلق
كل شيء فقدره تقديرا " (٢) وقال تعالى : " خلق السموات والارض وما بينهما " (٣)
والزمان والمكان مخلوقان قد كان تعالى دونهما .

والمكان انما هو للأجسام . والزمان هو مدة كل ساكن أو متحرك
أو محمول في ساكن أو متحرك وكل هذا مبعد عن الله عز وجل . (٤)

قد أبطل قول من وصف الله بالجسمية والحركة والصورة بقوله : أن الضرورة
توجب أن كل متحرك فذ وحركة ، وأن الحركة لمتحرك بها وهذا من باب الاضافة ،
فلو كان كل محرك متحركا لوجب وجود أفعال لا أوائل لها وهذا باطل . فوجب
ضرورة ، وجود محرك ليس متحركا ضرورة ولا بد ، وهو البارئ تعالى محرك
المتحركات لا اله الا هو ، وكل ذي حركة فهو ذ وعرض محمول فيه فصح أنه تعالى
ليس جسما ولا متحركا والله التوفيق . (٥)

(١) انظر الفصل ج ٢ ص ١٢٥ .

(٢) سورة الفرقان آية " ٢ " .

(٣) " السجده آية " ٤ " .

(٤) انظر المحلى ج ١ ص ٣٥ .

(٥) انظر الفصل ج ٢ ص ١١٩ .

ان رأى ابن حزم بأن من التوحيد ونفى التشبيه نفى الجسميه ، والضرية
والزمانيه ، والمكانية ، والحركة . نفيا مطلقا ، ليس من التوحيد الذى جاء
به الرسول صلى الله عليه وسلم . فما جاء به عليه الصلاة والسلام لم يكن يتضمن
شيئا من هذا النفى وانما تضمن اثبات الالهية لله وحده بأن يشهد أن لا اله
الا الله ، ولا يعبد الا اياه ولا يتوكل الا عليه ولا يوالى الا له ، ولا يعادى الا فيه
ولا يعمل الا لأجله . وقد بينا هذا التوحيد بأدلته عند الكلام على الوجدانية . (١)
وتوحيد الرسل يتضمن اثبات الرسل ما أثبتته تعالى لنفسه من الأسماء
والصفات ، ونفى ما نفاه عن نفسه . (٢)

والتوحيد بهذا المعنى الذى قال به ابن حزم - تجريد الذات -
مأخوذ عن الفلاسفة فهم الذين يثبتون ذاتا منزهة عن الكثرة ، ويرون فى اثبات
الصفات تكثيرا لها فينفونها ويرجعونها الى السلوب . (٣)

وكان الأليق بابن حزم والذى يتمشى مع مذهبه - الأخذ بالظاهر
وعدم وصف الله وتسميته الا بما ورد - أن لا ينفى عنه تعالى ما لم ينفه عن نفسه ،
ولم ينفه عن رسوله صلى الله عليه وسلم ولا صحابته ، لأن التوحيد بهذا النفى
لم يرد لا فى الكتاب ولا فى السنة ، ولو التزم مذهبه لما نفى عن الله تعالى ما لم
ينفه عن نفسه .

-
- (١) انظر ص ١٦٣-١٦٦ من الرسالة .
(٢) انظر درء تعارض العقل مع النقل ج ١ ص ٢٢٤ ، ٢٢٥ . ونقض المنطق ص ١٢٤ .
(٣) انظر آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابى ص ٣٢ ، ٣٣ . والملل والنحل
ج ١ ص ٥٠ . ودرء تعارض العقل ج ١ ص ٢٨٤ . ونقض المنطق ص ١٣٢ .
والفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ١٣١ ، ١٣٢ .

والذى يذهب اليه سلف الامة وأئمتها — فى الجسمية ، والعرضية والزمانية ، والمكانية — عدم اطلاق هذه الالفاظ نفيا وإثباتا لانه بدعة ، لما فى اثباتها ، ونفيها من التلبيس والايهام ، بل لابد من الاستفسار ، والاستفصال عند الاطلاق ، فان كان المعنى المراد صحيحا موافقا لما ورد فى الكتاب وفى السنة قبل والا رد . (١)

وقد أجاب الامام أحمد رضى الله عنه أبا عيسى برغوث ، (٢) حين ناظره فى القرآن وألزمه ، بأنه اذا اثبت لله كلاما غير مخلوق لزم أن يكون جسما ، بأن هذا اللفظ مجمل لا يدري مقصود المتكلم ، ولم يرد به النص ، وليس لأحد أن يلزم الناس أن ينطقوا به ، أو يأخذوا بمذلوله — وقال احمد : — أنى لا أقول انه جسم ، ولا ليس بجسم : لأن كلا الأمرين بدعة محدثة فى الاسلام . فهو سبحانه أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد .

وأن هذه الحجة ليست شرعية ، فلا يجب على الناس اجابة من دعا الى

(١) انظر درء تحارض العقل ج ١ ص ٢٢٩ ، ٢٣٢ ، ٢٣٣ . وبيان تلبيس الجهمية ج ١ ص ٣٩٧ . ونقض المنطق ص ١٢٣ ، ١٢٥ . والمنتقى من منهاج الاعتدال ص ١٠٤ ، ١٠٩ .

(٢) هو محمد بن عيسى الملقب ببرغوث ، واليه تنسب البرغوثية وهى من فرق النجارية ، وكان على مذهب النجار فانفرد عنه ببعض المسائل كالاستطاعة التى يكون بها الفعل بأنها لا تكون الا معه ، وغيرها ، انظر الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٢٠٩ . والفصل ج ٣ ص ٢٢ ، والملل والنحل ج ١ ص ٨٨ ، ٩٠ .

موجبها ، وإنما هي بدعة ، لا يعرف مقصود المتكلم بها إلا بعد الاستفصال
والاستفسار ، فلا هي معروفة في الشرع ، ولا معروفة بالعقل ان لم يستفسر
المتكلم بها . (١)

وما احتج به ابن حزم من البراهين على نفى الجسمية ، والعرضية
والزمانية والمكانية ، والحركة ، فلن نتعرض لنقضه ، لأننا لا نقول باثبات تلك الاشياء
التي نفاها ، وإنما نلتزم في ذلك ما يوافق الكتاب والسنة ، ونترك الألفاظ
المبتدعة التي تحمل أكثر من معنى فان تبين أن المراد من ذلك اللفظ صحيح
قبل . وان تبين خلافه رد . فإذا كان مرادهم بنفى الجسم مثلاً . ما يدل
عليه اللفظ لغة ، وهو البدن الكيف الذي لا يسمى في اللغة جسم سواء ، أو أنه
المركب من الأجزاء المنفردة ، أو من المادة والصورة ، أو ما يقبل الانقسام ،
أو التفريق ، والانفصال ، أو ما كان مفرداً فاجتمع . فالله تبارك وتعالى منزّه
عن الجسمية بهذه المعاني فهو أحد صمد ، وكل هذه المعاني منتفية عنه
تبارك وتعالى .

وان كان المراد بالجسم ، ما يشار اليه ، أو ما يرى بالابصار أو ما كان
ذاتاً متصفة بصفات الكمال ، من العلم ، والقدرة والحياة ، والسمع ، والبصر ،
وغير ذلك من الصفات فهذا ^{الشيء غير} صحيح ولا يقبل نفى الجسمية بهذا المعنى . (٢)

-
- (١) انظر درء تعارض العقل مع النقل ج ١ ص ٢٣٠ ، ٢٣١ . وكتاب الكشف عن
مناهج الأدلة لابن رشد ضمن كتاب فلسفة ابن رشد ص ٧٩ .
- (٢) انظر الرد على المنطقيين لابن تيمية ص ٢٢٣ - ٢٢٧ . وشرح حديث النزول
له ص ٦٩ ، ٧٤ ، ٧٥ . ومنهاج السنة ج ١ ص ١٨٠ - ١٨٣ ، ١٩٨ - ٢٠٦ .
والمنتقى من منهاج الاعتدال ص ٨٠ ، ٨١ ، ١٠٦ ، ١٠٧ . ومختصر الصواعق
المرسلة ج ١ ص ١١٢ . وج ٢ ص ٤٠٥ .

وعلى هذا النحو القول فى الزمانية والمكانية ، والحركة ، ونحو ذلك
ما هو محتمل . فيستفصل عن المراد فان كان معاثبت لله عنه أو عن رسولـه
صلى الله عليه وسلم قبل ، وان كان بخلاف ذلك لم يقبل .

.....

٢ - الصورة

يذهب أبو محمد الى نفي أن يكون لله تعالى صورة لقوله تعالى : " ليس كمثله شئ " (١) حيث انه تعالى لا يتمثل في صورة شئ مما خلق اذ لو حصل ذلك لكان مثالا له وهو يقول : " ليس كمثله شئ " .

ثم ان الضرورة توجب أن الصورة في المتصور لتصور بها ، وهذا من باب الاضافة ، فلو كان كل صور مقصورا لوجب وجود أفعال لا أوائل لها وهذا باطل . فوجب ضرورة وجود تصور ليس مقصورا ضرورة ولا بد وهو الباري تعالى مصور المصورات لا اله الا هو . (٢)

والقول في الحديث الثابت " خلق الله آدم على صورته " . (٣) ان الاضافة في الحديث اضافة ملك يريد الصورة التي تخيرها الله سبحانه وتعالى ليكون آدم مصورا عليها ، وكل فاضل في طبقة فانه ينسب الى الله عز وجل كما تقول بيت الله عن الكعبة ، وروح الله لجبريل وعيسى وناقة الله لناقة صالح والبيوت والأرواح والنوق كلها لله تعالى . (٤)

(١) انظر الفصل ج ٢ ص ١١٩ . والمحلى ج ١ ص ٩٠

(٢) سورة الشورى آية " ١١ " .

(٣) انظر صحيح البخارى ج ٤ ص ٦١ ، وصحيح مسلم ج ٤ ص ٢٠٦٧ ،

٢١٨٤ . ومسنند الامام أحمد ج ٢ ص ٢٤٤ ، ٢٥٦ ، ٣١٥ ،

٣٢٣ ، ٤٣٤ ، ٤٦٣ ، ٥١٩ .

(٤) انظر الفصل ج ٢ ص ١٦٧ .

لقد اطلق ابن حزم " نفى الصورة عن الله تعالى " صراحة استدلالا بقوله تعالى " ليس كمثله شيء " (١) والاية دليل على نفى أن يكون له تعالى مقدس مثل ومن يقول انه له مثلا فقد ضل نموده باللحن الضلال ، ولا تبدل على نفى ما ثبت له تبارك وتعالى من أسماء أو صفات أما قوله في الحديث الصحيح " خلق الله آدم على صورته " فله وجه يبينه قريبا ان شاء الله تعالى . ونقول لقد اتفق سلف الأمة على أن الله تعالى يوصف بما وصف به نفسه لأنه لا يصفه أعلم به منه يقول تعالى " أنتم أعلم أم الله " (٢) وما وصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم لأنه لا يصف الله تعالى بعد الله أعلم بالله من رسوله صلى الله عليه وسلم وقد قال تعالى في حقّه " وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى " (٣) فيجب الايمان بما وصف الله به نفسه ، وما وصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم من غير تشبيه لصفات البارئ تعالى بصفات خلقه ، يدل على هذا قوله تعالى " ليس كمثله شيء " (٤) وقوله " ولم يكن له كفوا أحد " (٥) وقوله " فلا تضربوا لله الامثال " (٦) وقوله " هل تعلم له سميا " (٧) وقوله

-
- | | |
|-----|-------------------------|
| (١) | سورة الشورى آية " ١١ " |
| (٢) | سورة البقرة آية " ١٤٠ " |
| (٣) | سورة النجم آية " ٤٠٣ " |
| (٤) | سورة الشورى آية " ١١ " |
| (٥) | سورة الاخلاص آية " ٤ " |
| (٦) | سورة النحل آية " ٧٤ " |
| (٧) | سورة مريم آية " ٦٥ " |

" فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون " (١) ومن ظن أن صفة الخالق تشبيهه شيئا من صفات خلقه فهو ضال جاهل ، وقد بين تعالى اتصافه بالصفات بعد نفى ما ثلثها لشيء بقوله " وهو السميع البصير " (٢) بعد قوله " ليس كمثله شيء " وهذه إشارة للخلق أن لا ينفوا عنه تعالى صفة سمعه ومصره بحججـة أن في الخلق من يسمع ويصير فيكون في الاثبات تشبيها بل عليهم اثبات ذلك على أساس ليس كمثله شيء " (٣) لأن الله تعالى له صفات لا تقيده بكماله وجلاله لا تدرك حقيقة كيفيتها يقول تعالى " ولا يحيطون به علما " (٤) ، والمخلوقات لهم صفات مناسبة لحالهم . (٥)

وعلى هذا فقد ثبت في الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن لله تبارك وتعالى صورة فيجب علينا الايمان بذلك وأن لا نرمي ادراك كيفيتها ولا نشبهها بالصورة الجسمية (٦) لانها صورة خالق غنى عما سواه وكل ما سواه

(١) سورة البقرة آية " ٢٢ " .

(٢) سورة الشورى آية " ١١ " .

(٣) سورة الشورى آية " ١١ " .

(٤) سورة طه آية " ١١٠ " .

(٥) انظر شرح العقيدة الاصفهانية لابن تيمية ص ٩٠ . ومنهج دراسات لآيات الاسماء والصفات للشنقيطي ص ٣ ، ٤ ، وآداب البحث والمناظرة لـ القسم الثاني ص ١٢٧ - ١٢٩ .

(٦) الصورة بالضم الشكل ، وتستعمل بمعنى النوع والصفة ، وتعريف الصورة الجسمية بانها : الجوهر الممتد في الابعاد كلها المدرك في بادي النظر بالحس . انظر القاموس المحيط ج ٢ ص ٧٣ . والتعريفات للجرجاني ص ١١٩ .

مفتقر اليه فصوره الخالق الغنى تناسب كماله وعظمة جلالة ^(١) روى أبوهريرة رضى الله عنه " أن الناس قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : هل تضارون فى القمر ليلة البدر ؟ قالوا لا يا رسول الله ، قال فهل تضارون فى الشمس ليس دونها سحاب ؟ قالوا لا يا رسول الله ، قال فانكم ترونه كذا لك يجمع الله الناس يوم القيامة فيقول من كان يعبد شيئا فليتبعه فيتبع من كان يعبد الشمس الشمس ، ويتبع من كان يعبد القمر القمر ، ويتبع من كان يعبد الطواغيت الطواغيت ، وتبقى هذه الامة فيها شافقوها ، أو منافقوها ، شك ابراهيم . فأتيتهم الله فيقول أنا ربكم فيقولون هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا فاذا جاء ربنا عرفناه فيأتهم الله فى صورته التى يعرفون ، فيقول أنا ربكم فيقولون أنت ربنا فيتبعونه ، وضرب السراط بين ظهري جهنم ، فأكون أنا وامتى أول من يجيزها ، ولا يتكلم يومئذ الا الرسل ودعوى الرسل يومئذ اللهم سلم سلم " الحديث ^(٢) وروى أبو سعيد الخدرى رضى الله عنه قال : قلنا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ قال : هل تضارون فى رؤية الشمس والقمر اذا كانتا صحو ؟ قلنا لا ، قال : فانكم لا تضارون فى رؤية ربكم يومئذ الا كما تضارون فى رؤيتهما ، ثم قال : ينادى مناد ليذهب كل قوم الى ما كانوا يعبدون ، فيذهب أصحاب الصليب مع صليبيهم وأصحاب الأوثان مع أوثانهم وأصحاب كل آلهة مع آلهتهم ، حتى يبقى من كان يعبد الله

(١) انظر المعتمد فى اصول الدين لابن يعلى ص ٥٨ .

(٢) صحيح الامام البخارى ج ٤ ص ٢٠٠ ، وانظر صحيح الامام مسلم

من برأ أو فاجر وهيرات من أهل الكتاب ثم يؤتى بجهنم تعرض كأنها سواب ،
 فيقال لليهود ما كنتم تعبدون ؟ قالوا كنا نعبد عزير ابن الله ، فيقال كذبتم
 لم يكن لله صاحبة ولا ولد فما تريدون ، قالوا نريد أن تسقينا فيقال أشربوا
 فيتساقطون في جهنم ، ثم يقال للنصارى ما كنتم تعبدون ؟ فيقولون كنا نعبد
 المسيح ابن الله ، فيقال كذبتم لم يكن لله صاحبة ولا ولد ، فما تريدون فيقولون ،
 نريد أن تسقينا ، فيقال اشربوا . فيتساقطون حتى يبقى من كان يعبد الله
 من بر أو فاجر فيقال لهم ما يحسبكم وقد ذهب الناس فيقولون : فارقناهم
 ونحن أحوج منا إليه اليوم وأنا سمعنا ضاذا ينادى : ليلحق كل قوم بما كانوا
 يعبدون ، وإنما ننتظر ربنا . قال : فيأتيهم الجبار في صورته التي رآوه فيها
 أول مرة ، فيقول أنا ربكم ، فيقولون أنت ربنا فلا يكلمه الا الانبياء فيقول هل
 بينكم مينة آية تعرفونه ؟ فيقولون السناق ، فيكشف عن ساق فيسجد له
 كل مؤمن ، ويبقى من كان يسجد لله رياء وسمعه ، فيذهب كيما يسجد فيعود
 ظهره طبقا واحدا " الحديث " (١)

فلهذا نقول ان الله تبارك وتعالى صورة يعرفها من عبده اذا رآه يوم
 القيامة وهي صورة تليق بجلاله وعظمته لاتشبه المخلوقات ولا يحيط بها الادراك ،
 ولا يعرف كنهها الا هو تعالى وتقدس عن مشابهة الممكنات .

أما القول في الحديث " ان الله خلق آدم على صورته " ونحوه

(١) صحيح الامام البخارى ج٤ ص ٢٠١ ، وانظر صحيح مسلم ج١ ص
 ١٦٢ - ١٧١ . وسنن الدارمي ج٢ ص ٣٢٦ ، ٣٢٧ . ومسنن الامام
 احمد ج٣ ص ١٧ . والمستدرک على الصحيحين للطاكم ج٤ ص ٥٨٢ - ٥٨٤ .

الحديث برواية أبي هريرة " اذا قاتل أحدكم فليجنب الوجه فان الله خلق آدم على صورته " أن الإضافة في قوله " صورته " اضافة ملك يريد الصورة التي تخيرها الله سبحانه ليكون آدم مصورا عليها وقد ذكر هذا القول ابن حزم فلا داعي لاعادة تقريره ، وقال أبو بكر^{ابن} خزيمة : " توهم بعض من لم يتحر العلم أن قوله " على صورته " يريد صورة الرحمن عز ربنا وجل عن^{أن} يكون هذا معنى الخبر بـ " خلق آدم على صورته " الهاء في هذا الموضع كناية عن اسم المصروب ..

أراد صلى الله عليه وسلم أن الله خلق آدم على صورة هذا المصروب الذي أمر الخارب باجتناب وجهه بالضرب (١)

فان قيل : ان الحديث روى في احدى الروايات بلفظ " على صورة الرحمن فأضاف الصورة الى الرحمن تبارك وتعالى من اضافة صفات الذات . قلنا : ان البيهقي قال بعد ما ساق هذه الرواية : " يحتمل ان يكون لفظ الخبر في الاصل كما روئناه في حديث أبي هريرة " بلفظ على صورته " فاداة بعض الرواة على ما وقع في قلبه من معناه " (٢) وهذه الرواية كما روى ابن خزيمة قال :

(١) كتاب التوحيد لابن خزيمة ص ٣٢ . وانظر اساس التقديس للرازي

فقد اورد هذا ص ٨٢ .

(٢) كتاب الاسماء والصفات للبيهقي ص ٢٩١ . يتصرف وانظر تأويل مختلف

الحديث لابن قتيبة ص ٢١٩ ، ٢٢٠ .

حدثنا يوسف بن موسى قال ثنا جرير عن الاعمش عن حبيب بن أبي ثابت عن عطاء بن أبي رباح عن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " لا تقبحوا الوجه فان ابن آدم ^{خلق} على صورة الرحمن " . وروى الثوري هذا الخبر مرسلًا غير مسند حدثناه أبو موسى محمد بن المثنى قال : ثنا عبد الرحمن بن مهدي قال ثنا سفيان عن حبيب بن أبي ثابت عن عطاء ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " لا يقبح الوجه فان ابن آدم خلق على صورة الرحمن " (١)

وفي رواية الحديث فقال : قال ابن خزيمة : " والذي عندي في تأويل هذا الخبر ان صح من جهة النقل موصولاً فان في الخبر عللاً ثلاثاً احداهن أن الثوري قد خالف الاعمش في اسناده . فأرسل الثوري ولم يقل عن ابن عمر ، والثانية ان الاعمش مدلس لم يذكر أن سمعه من حبيب بن أبي ثابت ، والثالثة أن حبيب بن أبي ثابت أيضاً مدلس لم يعلم أنه سمعه من عطاء . فان صح هذا الخبر مسنداً - بأن يكون الاعمش قد سمعه من حبيب بن أبي ثابت . وحبيب قد سمعه من عطاء بن أبي رباح وصح أنه عن ابن عمر على ما رواه الاعمش - فمعنى هذا الخبر عندنا أن اضافة الصورة الى الرحمن في هذا الخبر انما هو من اضافة الخلق اليه " (٢) فليست الاضافة في الخبر من اضافة صفات الذات على ^{رغم} من توهم ذلك بل انها اضافة ملك أي الصورة التي تخيرها الله سبحانه ليكون عليها آدم عليه السلام ، وقد سبق ذكرها عند ذكر معنى اضافة الصورة الى الضمير

(١) انظر التوحيد لابن خزيمة ص ٣٨ .

(٢) كتاب التوحيد لابن خزيمة ص ٣٨ - ٣٩ ، وانظر اساس التقديس

للرازي فقد اشار الى هذا ص ٨٧ .

" الهاء " فى قوله " صورته " فى الرواية الأولى .

ويكون المعنى فان ابن آدم خلق على الصورة التى خلقها الرحمن حين صور آدم ثم نفخ فيه الروح . والدليل على صحة هذا التأويل : مساروى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : " خلق الله آدم على صورته وطوله ستون ذراعاً " (١) وفى الحديث اشارة الى أن آدم كان مخلوقاً على صورته التى كان عليها بعد الخروج من الجنة ، وهى ما عليها أبناؤه ، فلم تشوه صورته ، ولم تغير خلقته بعدما أخرج من الجنة والله أعلم (٢)

يقول ابن قتيبة (٣) : " والذى عندي - والله تعالى أعلم - أن الصورة ليست بأعجب من اليدين ، والأصابع (٤) ، والعين ، وإنما وقع

(١) صحيح البخارى ج٤ ص ٦١ ، وصحيح مسلم ج٤ ص ٢١٨٣ ، ٢١٨٤ .
وكتاب التوحيد لابن خزيمة ص ٤٠ ، والأسماء والصفات للبيهقى ص ٢٨٩ .

(٢) انظر كتاب التوحيد لابن خزيمة ص ٣٩ ، ٤٠ ، وأصول الدين للبغدادى ص ٧٦ ، والأسماء والصفات للبيهقى ص ٢٩٠ ، ٢٩١ . وأساس التقديس للرازى ص ٨٤ ، ٨٥ .

(٣) هو عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينورى أبو محمد نحوى لغوى كان فاضلاً ثقة سكن بغداد وحدث بها روى عنه ابنه وغيره له تصانيف كثيرة منها غريب القرآن وحيون الأخبار ، ومشكل القرآن ، وطبقات الشعراء . توفى سنة ٢٧٦ وكانت ولادته فى سنة ٢١٣ ، انظر رفيات الاعيات ج٣ ص ٤٢ - ٤٤ . ومذرات الذهب ج١ ص ١٦٩ .

(٤) الأصابع لم يرد اثباتها من طريق القرآن بل من طريق السنة فهى كالصورة من طريق ورود اثباتها .

الألف لتلك لمجيئها في القرآن • وقعت الوحشة من هذه لأنها لم تأت فـى
القرآن ، ونحن نوؤمن بالجميع ولا نقول فى شىء منه بكيفية ولا حد " (١)

فذهب ابن قتيبة مؤيد لما ذكرنا من إثبات صورة لله تعالى لا عـقـسـة
به كسائر ما ثبت له من الصفات ، فلا تشبه الصور المخلوقة تعالى الله وتقدس أن
يشابه شيئاً من خلقه •

(١) تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ص ٢٢١ •

٣ — المائـية (١)

يذهب أبو محمد ابن حزم الى أن لله تبارك وتعالى مائة هي انيته (٢)
نفسها ، اذ نفى المائة نفى للذات والحقيقة ، وجاب السائل عن مائـية
الله تعالى : بأنه حق واحد أول خالق لا يشبه شيئاً من خلقه لذا كان جواب
موسى عليه السلام حين سأله فرعون : " وارب العالمين قال رب السموات
والارض وما بينهما ان كنتم موقنين " (٣) . جواباً صحيحاً تاماً ، ولا جواب لهذا
السؤال حتى نفى الله تعالى غيره ، لان الله تبارك وتعالى حمده عليه وصدقته
فيه ، ويستحيل أن يصدقته ويحمده على جواب غير صحيح . (٤)

هذا المذهب الذي ذهب اليه ابن حزم في ماهية الله تعالى : مذهب

- (١) المائـية : هي الماهية قلبت الهمزة هاء لثلاثاً يشتهر بالمصدر المأخوذ
من لفظ " ما " و ماهية الشيء : ما به الشيء هو هو . و الماهية مـن
حيث هي هي . لا موجوده ولا معدومة ، ولا كلي ، ولا جزئي ، ولا خاص
ولا عام . وهي نسبة الى " ما " أو الى " ما هو " وهو الاظهر . جعلت
الكلمتان كالكلمة الواحدة . انظر التعريفات للجرجاني ص ١٧١ . —
والفصل لابن حزم ج ٢ ص ١٧٤ . والتفسير الكبير للرازي ج ٤ ص ١٢٨
(٢) أنية الشيء وجوده فقط . والسؤال عنها بهل . انظر الفصل
ج ٢ ص ١٧٤ وشرح الاصفهانية ص ١٧ . والتعريفات للجرجاني ص ٣١ .
(٣) سورة الشعراء آية " ٢٣ ، ٢٤ " .
(٤) انظر الفصل ج ٢ ص ١٧٤ .

صحيح موافق لما ذهب اليه أئمة السنة والجماعة من السلف والخلف . (١)

يقول ابن تيمية : " وإذا كان المخلوق المصين ، وجوده الذى فى الخارج هو نفس ذاته وحقيقته ، ماهيته التى فى الخارج ، ليس فى الخارج شيئاً فالخالق تعالى أولى أن تكون حقيقته هى وجوده الثابت الذى لا يشركه فيه أحد وهو نفس ماهيته التى هى حقيقته الثابتة فى نفس الامر " (٢)

فأثبت الماهية لله تعالى إثبات وجود لا إثبات كيفية لان الكيف بالنسبة لله تعالى وصفاته غير معلوم لاحد فلا يحاط به سبحانه كما قال : " ولا يحيطون به علماً " . (٣) وقال : " لاتدرکه الأبصار " (٤) أى لاتحيط به . (٥)

وقول ابن حزم : " أنه لا جواب لسؤال فرعون الا ما أجاب به موسى حتى فى علم الله تعالى " . (٦)

(١) انظر رسالة فى الجواب عن يقول ان صفات الرب نسب وازافات لابن

تيمية ضمن جامع الرسائل المجموعة الاولى ص ١٧٣ . والفرق بين الفرق ص ٢١٤ . والملل والنحل ص ٩٠ ، ٩١ .

(٢) درء تعارض العقل لابن تيمية ج ١ ص ٢٩٣ . وانظر نقض المنطق

له ص ٦٠ . والتوحيد للماتريدي ص ١٠٧ . والتفسير الكبير للرازي ج ١٢ ص ١٧٣ . وشرح المواقف ص ٣٧ .

(٣) سورة طه آية " ١١٠ " .

(٤) سورة الانعام آية " ١٠٣ " .

(٥) انظر حادى الارواح لابن القيم ص ٢٢٨ — ٢٣٠ .

(٦) الفصل ج ٢ ص ١٧٤ .

فنقول : سؤال فرعون عن الحقيقة ، وجواب موسى عليه السلام كان بالفاعلية والمؤثرية .

ونفى الجواب لهذا السؤال مطلقا حتى في علم الله تعالى الا ما أجاب به موسى عليه السلام ليس على اطلاقه .

أما في علم الله تعالى فهو اعلم بحقيقة نفسه ، ولأنك بأن له حقيقة هو أعلم بها لانعلمها .

وأما فيما بيننا فلا جواب الا ما أجاب به موسى .

وبيان ذلك زيادة على ما ذكر ابن حزم من تصديق الله تعالى له . أن السؤال " بما " طلب لتحريف حقيقة الشيء ، وتحريف حقيقة الشيء ، أما أن يكون بتلك الحقيقة نفسها ، أو بجزء من أجزائها ، أو بشيء خارج عنها ، أو بما يتركب من الداخل والخارج .

أما تحريف حقيقة الشيء بنفسها فمحال ، لان تحريف الشيء بنفسه لم يقد زيادة على ما هو معلوم فهو تكرار لاتحريف ، اذ يلزم أن يكون الشيء معلوما قبل أن يكون معلوما وهو محال .

وأما تحريفها بالا موردا لداخله فيها فمستحيل ذلك في حق واجب الوجود لان التحريف بذلك لا يتم الا اذا كان المعرف مركبا من اجزاء ومستحيل ان يكون الله تعالى بحاجة الى غيره أو الى شيء خارج عن ذاته ، ومستحيل لهذا أيضا التحريف بالاجزاء بالنسبة لواجب الوجود ، لأنه تبارك وتعالى فرد صمد غني عما سواه . ولما بطل التحريف بتلك الاقسام ، ثبت أنه لا يمكن تحريف ماهية واجب الوجود الا بلوازمه وآثاره وللوازم قد تكون خفيه وقد تكون جليلة ، ولا يجوز

تعريف الماهية باللوازم الخفية بل لا بد من تعريفها باللوازم الجلية وهو ما أجاب به موسى عليه السلام فرعون . (١)

فان قيل : وهل جواب موسى عليه السلام لفرعون هو ما سأل عنه ؟
قلنا : سؤال فرعون من حيث هو سؤال عن الماهية الاعتبارية . (٢) فهو يطلب معرفة الماهية وخصوصية الحقيقة وموسى عليه السلام أجابه بالفاعلية والمؤثرية وهي لا تفيد الحقيقة المسئول عنها . ولما رأى موسى استنكار فرعون لجوابه تمجبا من هذا الجواب ، كرر الجواب موسى عليه السلام بما هو أظهر " قال ربكم ورب آبائكم الأولين " (٣) فقال فرعون عند هذا " ان رسولكم الذى ارسل اليكم لمجنون " (٤) فهو لا يفهم السؤال فضلا عن أن يجيب عنه ، فكرر الجواب موسى بما هو أوضح من سابقه بقوله " رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون " (٥) أى ان كنت من العقلاء ، عرفت انه لا جواب لهذا السؤال من أحد من العالم بالنسبة لله تعالى الا هذا الجواب لأن حقيقة الباري سبحانه وتعالى من حيث هو غير معقولة للعالم بل المعقول لهم لوازمه وآثاره سبحانه وهي حقائق ظاهرة تدل بعظمها على أن الفاعل لها فرد صمد قوى قاهر لا يعجزه شيء ولا يحيط به أحد من خلقه تعالى وتقدس . (٦)

(١) انظر التفسير الكبير للرازي ج ٢٤ ص ١٢٨ ، ١٢٩ .

(٢) الماهية الاعتبارية هي ما لا وجود له الا فى عقل المعتبر مادام معتبرا

ويسأل عنها بما هو . انظر التعريفات للجرجاني ص ١٧٢ .

(٣) سورة الشعراء آية " ٢٦ " .

(٤) " ٢٧ " " " " " .

(٥) " ٢٨ " " " " " .

(٦) انظر التفسير الكبير للرازي ج ٢٤ ص ١٢٩ ، ١٣٠ .

٤- صفات الله تعالى .

يذهب أبو محمد ابن حزم الى نفي اطلاق لفظ الصفات لله تعالى
لانه تعالى لم ينص في كلامه المنزل على الصفات ، ولا على لفظ الصفة ، ولم
يخفظ ذلك عن النبي محمد صلى الله عليه وسلم ، ولم يرد عن أحد من الصحابة
رضي الله عنهم ، ولا عن خيار التابعين . ولأن لفظ الصفة في اللغة العربية
وفي جميع اللغات عبارة عن معنى محمول في الموصوف بها لا معنى للصفة غير هذا
البتة ، وهذا أمر لا يجوز اضافته الى الله تعالى البتة . الا أن يأتي نص بشي
أخبر الله تعالى به عن نفسه فنؤمن به وندرى حينئذ أنه اسم علم لا مشتق من
صفة أصلا ، وأنه خبر عنه تعالى لا يراد به غيره عز وجل ولا يرجع منه الى سواه
البتة . (١)

لهذا فلا يحل لاحد أن ينطق به

يقول ابن حزم : " ولو قلنا ان الاجماع قد تيقن على هذه اللفظة لصدقنا
فلا يجوز القول بلفظ الصفات ، ولا اعتقاده بل هي بدعة منكرة قال الله تعالى :
ان هي الا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان أن يتبعون
الا الظن ، وانهيوا الأنفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى " (٢) (٣)

(١) انظر الفصل ج ٢ ص ١٥٩ ، ١٦١ .

(٢) سورة النجم آية " ٢٣ " .

(٣) الفصل ج ٢ ص ١٢٠ ، ١٢١ . وانظر ص ١٥٩ ، ١٦١ .

ومن أدلته على نفى الصفات (١) • قوله تعالى : " سبحان ربك رب العزة
عما يصفون " • (٢)

هذا المذهب الذى يذهب اليه أبو محمد/بن حزم — فى عدم اثبات
الصفات لله تعالى ، وعدم جواز إطلاق لفظ الصفة أو الصفات له تعالى •
وجواز تسميته بما سمي به نفسه من غير أن يشتق له من تلك الاسماء صفات • هو
فى الحقيقة ما ذهب اليه المعتزلة حيث لا يثبتون لله تعالى صفات قديمة أصلاً ،
ولا ينفون الأسماء • بل يثبتونها لله تعالى ، ويسمونه بها •

وان كان ابن حزم لا يلتزم نفس استدلالهم على النفى • لكنه يتفق معهم
فى النتيجة • نفى الصفات عن الله تعالى ، اذ نفهم للصفات القديمة
فراراً من تعدد القدماء مع الله تعالى ، لان القدم أخص صفاته ، وفى اثباتها
معه مشاركة فى الالهية — على زعمهم — (٣) ونفى ابن حزم لذلك تمشياً مع
مذهبه الظاهرى ، وإبقاء على ظاهرية الاسماء التى وردت بالتسوية وجعلها الفاظاً
فارقة عن المعانى بمنزلة أصوات لا تفيد شيئاً ، فلا تكون دليلاً على اثبات صفات

(١) انظر الفصل ج ٢ ص ١٢٢ •

(٢) سورة الصفات آية " ١٨٠ " •

(٣) انظر شرح الاصول الخمسة للقاضى عبد الجبار ص ١٨٢ — ٢١٣ • ففى

هذه الصفحات تعرض لنفى الصفات عامة ، ثم عرضها صفة صفة • وأورد

الاعتراضات واجاب عنها بما يتمشى مع مذهبه • وانظر الفرق بين الفرق

للبيهقي ص ١١٤ • والملل للشهرستانى ج ١ ص ٤٤ • ونهاية

الاقدام له ص ٢٠١ + والمدخل الى مذهب الامام احمد لابن بدران

الدمشقى ص ١٤ ، ١٥ •

له لعدم النص الظاهر على ذلك كما يدعى .

وقد استدل على النفي بقوله تعالى : " ان هي الا أسماء سميتموها انتسم وآبائكم ما أنزل الله بها من سلطان " . (١) والآية لاتدل على ما ذهب اليه والمقصود بالأسماء في الآية معبودات المشركين . فذكر تعالى في سياق الآيات ، اللات ، والعزى ، وضاة .

ف قيل : ان معنى قوله " ان هي الا أسماء " أى كونها اناها ومعبودات أسماء لا مسمى لها ، فانها ليست باناث حقيقة ، ولا معبودات .

وقيل : " أسماء " أى قلتم بعضها عزى ولا عزة لها ، وقلتم ، انها آلهة وليست بالآلهة . (٢)

واستدل بقوله تعالى : " سبحان ربك رب العزة عما يصفون " (٣) . وليس فيها دلالة على نفي صفات الله تعالى ، وانما فيها تنزيه الله تعالى وتقديسه عن كل ما يليق بصفات الالهية ، وفي الآية اثبات ما استدل على نفيه ففي قوله " رب العزة " وصفه بكل ما يليق بالهيئة لأن الرسمية اشارة الى الترية ، وهى دالة على كمال الحكمة والرحمة و " العزة " اشارة الى كمال القدرة ، لان الألف واللام تفيد الاستفراق واذا كان الكل ملكا له لم يبق لغيره شئ " (٤)

(١) سورة النجم آية " ٢٣ " .

(٢) انظر التفسير الكبير للرازي ج ٢٨ ص ٢٩٩ .

(٣) سورة الصافات آية " ١٨٠ " .

(٤) انظر التفسير الكبير للرازي ج ٢٦ ص ١٢٣ . والكشاف للزمخشري ج ٣ ص

٣٥٨ . والبحر المحيط لأبى حيان ج ٧ ص ٣٨٠ . والنهر له على

هامش البحر ج ٧ ص ٣٧٨ .

فليس في الآيتين ما يدل على نفى الصفات عن البارئ تعالى كما استدل
 بهما ابن حزم • يقول ابن تيمية عن الظاهرية : - ان الظاهرية مع انتسابهم
 الى الحديث والسنة أنكروا القياس الشرعى المأثور عن السلف والأئمة •
 ودخلوا في الكلام الذى ذم السلف ، والأئمة حتى نفوا حقيقة أسماء
 الله وصفاته وصاروا مشابهيين للقرامطة • (١) الباطنية بحيث تكون مقالة المعتزلة
 في أسماء الله أحسن من مقالاتهم فهم مع دعوى الظاهرية يقرمطون في توحيد الله
 وأسمائه •

ويرى ابن تيمية أن اثبات الأسماء دون الصفات سفسطة (٢) في العقليات
 قرمطة في المسعيات • (٣)

- (١) القرمطة مذهب باطنى ظهر فى البيئة الاسماعيلية المشتقة من نزعة
 التشيع وسمى أهلها القرامطة • وهم فى أصلهم الاسماعيلى والشيعى
 يمارون فى مدلولات النصوص ، ويزعمون أن لها معانى غير التى يفهمها
 الذين وردت النصوص بلفظهم • انظر المنتقى من منهاج الاعتدال
 ص ٨٠ الهامش • والملل ج ١ ص ١٩١ - ١٩٨ •
- (٢) السفسطة مذهب فلسفى ظهر فى البيئة اليونانية ، وسمى أهلها السفسطائية
 وهم يمارون فى حقائق الامور ويسرفون فى المغالطة • والسفسطة أنواع
 ثلاثة نفى الحقائق ، أو الوقوف فيها ، أو جعلها تابعة لظنون الناس ،
 وقيل بنوع رابع وهو القول بأن العالم فى سيلان فلا يثبت • انظر منهاج
 السنه ج ١ ص ٢٤٢ والمنتقى من منهاج الاعتدال ص ١٠٣ ، والهامش ص ٨٠
- (٣) انظر شرح الاصفهانيه ص ٧٦ ، ٧٩ • ورسالة فى الجواب عن يقول أن
 صفات الرب نسب لابن تيمية ضمن جامع الرسائل المجموعة الاولى ص ١٧٠ ،
 ١٧١ • والمنتقى من منهاج الاعتدال ص ٨٠ •

ودليل السفسطة أن المعلوم اضطرارا الفرق بين الحى ، والعليم
والملك ، والقدوس ، والجبار ، والمتكبر ، والعزیز والغفور ونحو ذلك وأن العبد
إذا قال : رب ارحمنى ، واغفر لى وتب على انك أنت الرحيم التواب الغفور كان
قد أحسن فى مناجاته لربه وفى دعائه له ، ولو قال رب ارحمنى واغفر لى وتب على
انك أنت الشديد العقاب الجبار المتكبر لم يكن محسنا فى مناجاته .

ودليل القرملة : أن الاسماء إذا كانت أعلاما جامدة لا تدل على معنى
لم يكن فرق فيها بين اسم واسم فعلى هذا لا مانع من تسمية الله تعالى بالميت
والمأجور والجاهل ، بدل الحى العالم القادر تعالى الله عما يقول الظالمون
علوا كبيرا ، وقد قال تعالى : " ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين
يلحدون فى أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون " (١) فثبت لنفسه الاسماء الحسنى
وأمر بالدعاء بها ووعد الملحدین فيها بالجزاء ولو لم يكن فرق فيها لم يلحد أحد
فى اسم دون اسم ولا ينكر عاقل اسما دون اسم . والله تبارك وتعالى له الاسماء
الحسنى دون السوای ، وإنما يتميز الاسم الحسن عن الاسم السيئ بمعناه
فلو كانت كلها بمنزلة الاعالم الجامدات التى لا تدل على معنى لم تنقسم الى
حسنى وسوای ولكن يكفى منها اسم واحد يدل على هذه الذات ، وكان الباقي
لفوا ليس لذكره فائدة تعالى الله بأسمائه وصفاته عن النقائص والصيوب وتنزهه عن
أن يكون شىء من ذلك لفوا . (٢) ويقال لمن نفى انتصاف الله تعالى بالمصفات

(١) سورة الاعراف آية " ١٨٠ " .

(٢) انظر شرح العقيدة الاصفهانية ص ٧٦ ، ٧٧ . ومجموع فتاوى ابن تيمية

ج ٥ ص ٤٩٤ . والتفسير الكبير للرازى ج ١٥ ص ٦٦ .

لماذا لا تنفى الاسماء منها حتى لا يحتج عليك بهذا الاثبات ، لان هذه الاسامى اذا لزم ذاتا من الذوات لزمها الصفات التى من أجلها وقعت الاسامى ، اذ لو جاز أن يكون عالما بغير علم أو سميعا بغير سمع أو بصيرا بغير بصر لجاز أن يكون الجاهل مع عدم العلم عالما والأعمى مع فقد البصر بصيرا والأصم مع غيومة السمع سميعا ، فلما لم يجز ما ذكر صرح أن العالم بصير إنما صار عالما لوجود العلم والبصير ، والسميع لوجود السمع ، والبصر . (١)

فان قال : كيف أنفى أسماء الله تعالى وقد ذكرها فى كتابه ؟

قلنا : وقد ورد فى كتابه تعالى ذكر العلم ، والقوة . فذكر العلم فى خمس مواضع من كتابه منها قوله تعالى : " أنزلناه بعلمه " (٢) وقوله : " وما تحمّل من انشئ ولا تضع الا بعلمه " (٣) . وذكر القوة فقال : " ذوالقوة المتين " (٤) وقال : " أولم يروا أن الله الذى خلقهم هو أشد منهم قوة " (٥) فيلزمك لهذا اثباتهما .

فان قال : أنا لا أنفيهما وقولى فيهما " أن علم الله تعالى وقدرته ،

(١) انظر شرح الاصفهانية ص ٨١ . والاعتقاد للبيهقى ص ٢٦ .

(٢) سورة النساء آية " ١٦٦ " .

(٣) سورة فاطر آية " ١١ " .

(٤) سورة الذاريات آية " ٥٨ " .

(٥) سورة فصلت آية " ١٥ " .

وقوته حق وليس العلم غير القدرة ، ولا القدرة غير العلم ، وليس ذلك غير الله ، ولا يقال انه الله . (١)

قلنا : ان هذا لا يستقيم مع ما ورد في الآيات اذ فيها ان العلم له معنى يخالف معنى القدرة ، وتعلقات تخالف تعلقاتها فالعلم يتعلق بالمعلومات ، والقدرة تتعلق بالقدورات فالعلم أعم لتعلقه بالواجب والممكن والمستحيل لأن كل شيء يصلح أن يكون معلوما . (٢) بخلاف القدرة فالتعلق الا بالممكن .

ولو كان المفهوم من الصفتين واحدا لوجب أن يعلم بقدرته ، ومقدر بعلمه ويكون من علم الذات مطلقا علم أن له قدرة ، وعلمها ، وليس الأمر كذلك فان هذه حقائق متنوعة ، فان جعلت هذه الحقيقة هي تلك كان بمنزلة من يقول ، ان حقيقة السواد هي حقيقة الطعم ، وحقيقة الطعم هي حقيقة اللون وأمثال ذلك مما يجعل الحقائق المتنوعة حقيقة واحدة ومن المعلوم أن الجسم ليس هو المرض ، والموصوف ليس هو الصفة ، والذات ليست هي النعوت فمن قال : ان العالم هو العلم ، والعلم هو العالم ، والقادر هو القدرة ، والقدرة هي القادر ، فضلا له بين . وكذا القول . ان القدرة هي العالم وأن العلم هو القادر (٣) وسيأتى الكلام على العلم والقدرة . (٤) أما قولك " ليس ذلك غير الله " ،

(١) انظر الفصل ج ٢ ص ١٢٩ ، ١٤٠ ، ١٧٢ .

(٢) انظر مجموعة فتاوى شيخ الاسلام ابن تيمية ج ٥ ص ٤٩٤ . ودرء تعارض العقل والنقل له ج ١ ص ٢٨٥ .

(٣) انظر درء تعارض العقل ج ١ ص ٢٨٥ . وشرح الاصفهانيه ص ٨٠ . ورد

الامام عثمان بن سعيد على بشر المريسى العنيد ص ٢٢ ، ٢٣ .

(٤) انظر ص () من الرسالة .

والقول انه الله " فنفي القول بأنه الله صحيح . أما كون ذلك ليس غير الله
فلفظ " الغير " مجمل وفيه يوهم معنى فاسدا ، وكذا اثباته ، فيجب
الاستفصال عن المقصود فان كان القصد بأنه ليس غير الله ، أى ليس غيرا منفصلا
عنه فهذا حق فان صفات البارى لا تفارق ذاته .

ثم ان وجود ذات فى الخارج غير متصفة بالصفات محال ، بل الذات
الموصوفة بصفات الكمال الثابتة لها لا تنفصل عنها ، وانما يعرض للذهن ذات
صفة كل وحده ووجوده فى الخارج ، محال وهذا بمنزلة من يقول ، اثبت
انسانا لا حيوانا ، ولا ناطقا ، ولا قائما بنفسه ولا بغيره ، ولا له قدرة ، ولا حياة ،
ولا حركة ، ولا سكون أو نحو ذلك ، أو قال اثبت نخلة ليس لها ساق ، ولا جذع
ولا ليف ، ولا غير ذلك . فان هذا يثبت ما لا حقيقة له فى الخارج ولا يعقل ،
لأن لفظ " ذات " فى أصل معناها لا تستعمل الا مضافة أى " ذات وجود " ،
" ذات قدرة " ، " ذات أرادة " الى غير ذلك ، ولم ترد الا كذلك كما فى
قوله تعالى " فاتقوا الله واصلحوا ذات بينكم " (١) وقوله : " عليهم بذات
الصدور " (٢) . وقول خبيب بن عدى رضى الله عنه حين قدمه كفار قريش
للقتل :

(١) سورة الأنفال آية " ١ " .

(٢) سورة آل عمران آية " ١١٩ ، ١٥٤ " والمائدة " ٧ " ، والانفال " ٤٣ " ،

وهو " ٥ " . ولقمان " ٢٣ " ، وفاطر " ٣٨ " ، والزمر " ٧ " . والشورى

" ٢٤ " . والحديد " ٦ " ، والتغابن " ٤ " ، والملك " ١٣ " .

ولست أبالي حين أقتل مسلماً

على أى جنب كان فى الله مصرع

وذلك فى ذات الاله وان يشأ

يبارك على أوصال شلو^(١) مصرع^(٢)

وقول حسان بن ثابت رضى الله عنه حين أنشد النبى صلى الله عليه وسلم :-

شهدت بأذن الله أن محمداً

رسول الذى فوق السموات من عل

وأن أخا الأحفاد يعدلونه

يجاهد فى ذات الاله ويمعدل^(٣)

فذاً كذا بمعنى صاحبة كذا تأنيث " ذو " هذا أصل معنى الكلمة

فلا يتصور انفصال الصفات عن الذات ، ووجود ذلك فى الذهن شىء فرضى

(١) الشلو العضو من أعضاء اللحم . مختار الصحاح ص ٣٤٥ ، واللسان

ج ١٩ ص ١٢٢ .

(٢) انظر صحيح البخارى ج ٤ ص ١٩٦ والكامل فى التاريخ لابن الاثير ج ٢

ص ١٦٨ . وفيه " على أى شىء " بدل " على أى جنب " وانظر رسالة

تفصيل الاجمال فيما يجب لله من صفات الكمال لابن تيمية ضمن مجموعة

الرسائل والمسائل ج ٥ ص ٥٢ . وانظر شرح اسماء الله الحسنى

للقرطبي ص ١٥ / أ مخطوط ومدايح الفوائد لابن القيم ج ٢ ص ٦ .

(٣) ديوانه ج ١ ص ٢٠٣ . وانظر الصلوة للذهبي ص ٤١ . واجتماع الجيوش

الاسلاميه ص ٦٦ . وشرح الطحاويه ص ٢٢٩ . مع اختلاف فى بعض

الكلمات لاتأثير لها على محل الشاهد .

لا حقيقة له كما يفرض عرض يقوم بنفسه لا بغيره ، وصفة لا تقوم بغيرها ، فما هو قائم بنفسه فلا بد له من صفة وما كان صفة فلا بد له من قائم بنفسه متصرف به ، وقد سلم المنازعون أنهم لا يعلمون قائما بنفسه لصفة له سواء سموه جوهرًا أو جسمًا أو غير ذلك . ويقولون : - وجود جوهر معرى عن جميع الأعراض ممتنع . (١)

يقول ابن تيمية : " ولهذا كان السلف والائمة يسمون نفاة الصفات " معطلة " لأن حقيقة قولهم ، تعطيل ذات الله تعالى ، وان كانوا هم لا يعلمون ، أن قولهم مستلزم للتعطيل بل يصفونه بالوصفين المتناقضين فيقولون هو موجود قديم واجب ثم ينفون لوازم وجوده ، فيكون حقيقة قولهم : موجود ليس بموجود حق ليس بحق ، خالق ليس بخالق فينفون عنه النقيضين ، اما تصريحًا بنفيهما ، واما امساكًا عن الاخبار بواحد منهما . " (٢)

وان كان القصد بنفى " الخير " فى قوله " ليس غير الله " نفى الصفة المألزمة للذات فهذا غير صحيح فصفات الله لازمة لذاته ، وليست غيرها به — هذا الاعتبار لما بينا . (٣)

-
- (١) انظر كتاب الفنون لابن عقيل الحنبلى القسم الاول ص ٦٥ . ورسالة تفصيل الاجمال لابن تيمية ضمن الرسائل والمسائل ج ٥ ص ٥١ ، ٥٢ ، وهو فى مجموع الفتاوى له ج ٦ ص ٩٨ ، ٩٩ . وشرح حديث النزول له ص ٨ . وموافقة صحيح المنقول له ج ٢ ص ١٢٣ - ١٢٥ . وشرح المقاصد للتفتازانى ج ٢ ص ٧٣ وشرح الطحاوية ص ٦ - ٦٥ . وفى اللغة انظر مختار الصحاح ص ٢٢٤ ، ٢٢٥ .
- (٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ٣٢٦ ، ٣٢٧ .
- (٣) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٦ ص ٩٧ . ودرء تعارض العقل والنقل له ج ١ ص ٢٨١ ، ٢٨٢ . ومنهاج السنه له ج ١ ص ٢٣٨ ، ٢٣٩ .

فان قال : أنا لا أقول ، ان لله تعالى صفة مطلقا لا قائمة به ولا منفصلة

فيه . (١)

قلنا : اذن على هذا فقولك : " ان علم الله ليس غيره " أى ذاته ،
ونفيك " أنه لا يقال انه الله " لا معنى له حيث خالفته حقيقة ، وهذا عين
مذهب أبو الهذيل الملا ف . (٢) الذى رددت عليه بأنه سمى الله تعالى
من طريق الاستدلال ، (٣) فوقعنا فيما نقرر منه ، وهذا الرأى مأخوذ عن
الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذات الله تعالى واحدة لا كثرة فيها بوجه ، والصفات
هى الذات وليست معانى وراءها قائمة بها وترجع الى السلوب واللوازم . (٤)

(١) انظر الفصل ج ٢ ص ١٣٣ .

(٢) هو محمد بن الهذيل بن عبد الله البصري مولى لعبد القيس . وهو

شيخ المعتزلة ومقدم الطائفة ، ومقرر الطريقة والمناظر عليها أخذ
الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل بن عطاء . وانفرد
بعشر مسائل ، مات سنة ٢٢٦ ، وقيل ٢٣٥ . وكان مولده

سنة ١٣٥ . انظر الفرق بين الفرق ص ١٢١ — ١٣٠ . والملل ج ١

ص ٤٩ — ٥٣ . ومذرات الذهب ج ٢ ص ٨٥ .

(٣) انظر الفصل ج ٢ ص ١٣٩ .

(٤) انظر آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابى ص ٣٣ . والملل ج ١ ص ٤٩ ،

٥٠ . ودرء تعارض العقل والنقل ج ١ ص ٢٨٣ ، ٢٨٤ ، ومبادئ

الفلسفة تعريب أحمد امين ١٣٧ ، ومقدمة مناهج الادلة لمحمود

قاسم فى نقد مدارس علم الكلام ص ٤٠ .

وقد رد الامام أبو الحسن الأشعري على من يقول ، ان علم الله هو الله فقال : " اذا قلت ان علم الله هو الله فقل يا علم الله اغفر لي وارحمـني فأبى ذلك فلزمته المناقضة ، واعلموا يرجحكم الله أن من قال : عالم ولا علم كان مناقضا كما أن من قال علم ولا عالم كان مناقضا وكذلك القول في القدرة والقادر ، والحياة ، والحي والسمع والبصر والسميع والبصير " (١) وهذا ما ذهب اليه سلف الامة وأئمتها فهم يثبتون لله تعالى ماورد من الاسماء ومصادرهما لما هو معلوم من أن اسم عالم اشتق من علم وقادر اشتق من قدرة ، وحي من حياة وسميع من سمع ومصير من بصر ولا تخلوا أسماء الله عز وجل من أن تكون مشتقة فهفيد كل اسم معناه أهلى طريق التلقيب ويتنزه الله تبارك وتعالى أن تكون اسماؤه على طريق التلقيب باسم ليس فيه افادة معناه ، وليس مشتقا من صفة ، فاذا قيل : ان الله تعالى عالم قادر فليس ذلك تلقيبا كما تقول زيد ، وعمر على معنى بهما ، وعلى هذا اجماع المسلمين . وان لم يكن ذلك تلقيبا وكان مشتقا من علم فقد وجب اثبات العلم وان كان ذلك لافادة معناه فلا يختلف ما هو لافادة معناه ووجب . كما اذا كان قولى : موجود مفيد فينا الاثبات كان البارى تعالى واجبا اثباته لأنه سبحانه وتعالى موجود . (٢)

وقد دل القرآن والسنة على اثبات تلك المصادر ، لأن اثبات الأسماء المجردة لا معنى له تعالت أسماء الله أن تكون أعلاما فارغة عن المعانى

(١) الابانه عن اصول الديانة للأشعري ص ٣٨ . واللمع له ص ٣٠ . ولمع

الأدلة في قواعد أهل السنة والجماعة للجوينى ص ٨٨ .

(٢) انظر الابانه عن اصول الديانة للأشعري ص ٤٠ .

يقول ابن القيم : — والرب تعالى يشتق له من أوصافه وأفعاله أسماء ولا يشتق له من مخلوقاته ، وكل اسم من أسمائه فهو مشتق من صفة من صفاته أو فعل قائم به ، ولو كان يشتق له اسم باعتبار المخلوق المنفصل لسمى طويلا ، وأبسط وغير ذلك لانه خالق هذه الصفات فلما لم يطلق عليه اسم من ذلك علم أنه يشتق أسماءه من أفعاله وأوصافه القائمة به ، وهو سبحانه لا يتصف بما هو مخلوق منفصل عنه ولا يسمى باسمه ، ولهذا كان قول من قال أنه يسمى مريدا ومخالقا ونحو ذلك بارادة منفصلة عنه ومخلق منفصل عنه هو المخلوق قولاً باطلا مخالفا للعقل والنقل واللغة مع تناقضه في نفسه ، فان اشتق له اسم باعتبار مخلوقاته لزم طرد ذلك في كل صفة أو فعل خلقه ، وان خص ذلك ببعض الأفعال والصفات دون بعض كان تحكما لا معنى له . وحقيقة قول هؤلاء أنه لم يقم به ارادة ولا احسان ولا فعل البتة ومن تجهم منهم نفى حقائق الصفات وقال لم يقم به صفة ثبوتية فنفوا صفاته وردوها الى السلب والاضافة ، ونفوا أفعاله وردوها الى المصنوعات المخلوقات وحقيقة هذا أن أسماءه تعالى الفاظ فارغة عن المعاني لا حقائق لها وهذا من الالتاد فيها وانكار أن تكون حسنى وقد قال تعالى : " والله الاسماء الحسنى فادعوه بها " وذروا الذين يلحدون في أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون " (١) وقد دل القرآن والسنة على اثبات مصادر هذه الاسماء له سبحانه وصفا كقوله تعالى : " ان القوه لله جميعا " (٢) وقوله : " ان الله هو الرزاق ذو القسوة المتين " (٣) وقوله : " فاعلموا أنما أنزل بعلم الله " (٤) وقوله صلى الله

(١) سورة الاعراف آية " ١٨٠ " .

(٢) سورة البقرة آية " ١٦٥ " .

(٣) سورة الذاريات آية " ٥٨ " .

(٤) سورة هود آية " ١٤ " .

عليه وسلم : " لأحرقن سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه " (١) وقوله عائشه : " الحمد لله الذي وسع سمعه الأصوات " (٢) وقوله صلى الله عليه وسلم : " أعوذ برضاك من سخطك " (٣) وقوله : " أعوذ بمرتك الذي لا اله الا أنت " (٤)

ولولا هذه المصادر لانتفت حقائق الأسماء والصفات والأفعال ، فان أفعاله غير صفاته ، وأسماءه غير أفعاله وصفاته ، فاذا لم يقم به فعل ولاصفة فلا معنى للاسم المجرد ، وهو بمنزلة صوت لا يفيد شيئاً وهذا غاية الالحاد . (٥)

وحيث تبين أن أسماء الله تعالى مشتقة من أوصافه وأفعاله وأن كل اسم يفيد معناه ، وأن أسماءه المطلقة كالسميع ، والبصير ، والغفور ، والشكور ، والمجيب ، والقريب ، والرحيم ونحوها ، لا يجب أن تتعلق بكل موجود بل يتعلق كل اسم بما يناسبه ، ولما كان كل شيء يصلح أن يكون معلوماً كان اسم الله العليم متعلق به . (٦)

-
- | | |
|-----|--|
| (١) | انظر صحيح الامام مسلم ج ١ ص ١٦٢ . وسنن ابن ماجه ج ١ ص ٧٠ ، ٧١ |
| (٢) | صحيح الامام البخاري ج ٤ ص ١٩٥ . وسنن ابن ماجه ج ١ ص ٦٧ .
ومسند احمد ج ٦ ص ٤٦ |
| (٣) | صحيح الامام مسلم ج ١ ص ٣٥٢ . وسنن ابى داود ج ١ ص ٢٣٢ ج ٢ ص ٦٤
وسنن الترمذى ج ٥ ص ٢٥٤ ، ٥٦١ . وسنن ابن ماجه ج ١ ص ٣٧٣ ،
ج ٢ ص ١٢٦٣ . ومسند الامام احمد ج ١ ص ٩٦ ، ١١٨ ، ١٥٠ ، ١٥٨ ، ٢٠١ |
| (٤) | صحيح الامام البخاري ج ٤ ص ١٩٤ . وانظر ص ١٠٨ . وانظر صحيح الامام مسلم ج ٤ ص ٢٠٨ . ومسند الامام احمد بن حنبل ج ١ ص ٣٠٢ |
| (٥) | انظر شفاء العليل ص ٥٦٦ ، ٥٦٧ ، والتفسير القحيم ص ٣٠ ، ٣١ . وشرح الاسماء الحسنی للقرطبي ص ٤ / أ مخطوط . |
| (٦) | انظر مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ٤٩٤ |

فكل ما دل عليه أسماؤه فهو ما وصف به نفسه فيجب الايمان بكل ما وصف به نفسه ، ووصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم من غير تحريف ولا تعطيل ، ومن غير تكييف ولا تمثيل كما قال سبحانه " ليس كمثله شئ " وهو السميع البصير " (١) .
وهو المسمى نفسه بأسمائه الحسنى وهو بها لم يزل . (٢) ولنا أن نعتز على نفاة الصفات ، وثبات الذات المجردة ، بأنه يلزمهم اثبات قديم لا يقال لله الله ، اذا أنهم يثبتون ذاتا مجردة عن الصفات ومعلوم أن ما ليس بحى ولا عليم ولا قدیر فليس هو الله ، فمن أثبت ذاتا مجردة فقد اثبت قديما ليس هو الله فان قال : أنا أقول انه لم يزل عليما قديرا .

قلنا : ان هذا قول من يثبت الصفات لله تعالى فنفس كونه عالما ليس هو كونه قادرا ، وذلك ليس هو كونه ذاتا متصفة بهذه الصفات فهذه معان متميزة فليس العقل ليس هذا هو هذا .

فان قلتم هي قديمة ، اثبتتم معانى قديمة ، وان قلتم انها شئ واحد جعلتم كل صفة هي الاخرى ، والصفة هي الموصوف فجعلتم كونه عالما هو كونه قادرا ، وجعلتم ذلك هو نفس الذات وهذه مكابرة وهذه المعانى هي معانى أسمائه الحسنى وهو بها لم يزل وهو المسمى بها نفسه . وقد نفى الدارمى (٣) ايمان من لم يعلم أن الذات الالهية بصفاتها واسمائها لم تنزل

(١) سورة الشورى آية " ١١ " .

(٢) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٦ ص ٢٠٥ .

(٣) هو أبو سعيد عثمان بن سعيد بن خالد الدارمى السجستاني كان اماما

فى الحديث والفقه ثقة حجة ثبتا له مصنفات عديدة منها المسند ، والرد على

الجهمية توفى سنة ٢٨٠ هـ انظر شذرات الذهب ج ٢ ص ١٧٦ .

ذات واحدة متصفة بالصفات مسماة بالاسماء بقوله: " ولن يدخل الايمان قلب رجل حتى يعلم أن الله لم يزل اليها واحدا بجميع اسمائه وجميع صفاته لم يحدث له منها شيء كما لم تزل وحدانيته " (١) . ومحد أن بينا عدم استقامة مذهب ابن حزم ومن يذهب مذهبه بنفي الصفات . نشير الى أن ابن حزم لم يثبت على هذا المذهب فقد قال بخلافه فقد اثبت ان لله تعالى صفات قال في كتابه الأصول والفروع في أثناء رده على الجهمية القائلين بخلق القرآن : " وكلام الله تعالى صفة قديمة من صفاته ، ولا توجد صفاته الا به ولا تبين منه . . . وكلام الله لا ينفد ولا ينقطع أبدا لأن كلامه صفة من صفاته تعالى لا تنفد ولا تنقطع ولا تفارق ذاته والله عز وجل لم يزل متكلماً ليس لكلامه أول ولا آخر كما ليس لذاته لا أول ولا آخر وجميع صفاته مثل ذاته وقدرته وعلمه وكلامه ونفسه ووجهه ما وصف به نفسه في كتابه المميز كل هذه الصفات غير مباينة منه تعالى ولا متجزئة ولا نافذة ولا منقطعة " (٢) . وكرر في هذا الرد أن القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق وأنه صفة من صفاته (٣) .

فان قيل : ان هذا ليس تناقضا من ابن حزم وانما كان هذا قوله سابقا ثم رجع عنه : لان تأليفه لهذا الكتاب متقدم كما يظهر من قوله فيه عند كلامه عن اعجاز القرآن البلاغي عن أن يأتي أحد بمثله اذ يقول : " ثم عمر الدينيسا

(١) رد عثمان بن سعيد الدارمي على بشر المريسي ص ١٣ .

(٢) الأصول والفروع لابن حزم ج ٢ ص ٣٩٥ ، ٣٩٦ .

(٣) انظر الأصول والفروع ج ٢ ص ٣٩٥ ، ٣٩٦ ، ٣٩٧ ، ٣٩٩ .

من البلاء الذين لا نظائر لهم في الاسلام كثير منذ اربعمائه عام وعشرين عاما فما
منهم أحد تكلف معارضته الا واقتضح فيه " . (١)

قلنا وان ثبت تقدم هذا القول ، وتغير رأى ابن حزم عما فيه فانه لا يسلم
ما ذكرنا من تناقضه ، حيث ذكر في كتابه الفصل نحو هذا ان يقول : " ومن
البرهان على أن النزول صفة فعل لصفة ذات أن الرسول صلى الله عليه وسلم
علق التنزيل المذكور بوقت محدود فصح أنه فعل محدث في ذلك الوقت مفعول
حينئذ " (٢) فتناقض ابن حزم في هذه المسألة ثابت ، واضطرابه فيها بين فهم هذا
دليل عدم اطمئنائه في النفي والاثبات في مسألة الصفات والله أعلم .

(١) الاصول والفروع ج ١ ص ٢٠١ .

(٢) الفصل ج ٢ ص ١٧٢ .

٥ — أسماء الله تعالى •

يلتزم ابن حزم في أسماء الله تعالى ما ورد بالنسبة فيثبت لله تعالى من الأسماء ما سمى به نفسه لقوله تعالى " ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا — الذين يلحدون في أسمائه " (١) فمنع تعالى أن يسمى إلا بأسمائه الحسنى • وأخبر أن من سماه بغيرها قد الحد • ولا أسماء الحسنى بالالف واللام لا تكون إلا معهودة ولا معروف في ذلك إلا ما نص الله تعالى عليه من ادعى زيادة على ذلك كلف البرهان على ما ادعى ، ولا سبيل إليه ، ومن لا برهان له فهو كاذب في قوله ودعواه •

والذي ورد أن لله عز وجل تسعة وتسعين اسما مائة غير واحد وهي أسماء الحسنى من زاد شيئا من عند نفسه فقد ألحد في أسمائه وهي الأسماء المذكورة في القرآن والسنة •

يقول صلى الله عليه وسلم: " ان للتسعة وتسعين اسما مائة الا واحدا من أحصاها دخل الجنة — وفي بعض طرق الحديث — انه وتر يحب الوتر " (٢) وقال تعالى: " هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر سبحان الله عما يشركون هو الله الخالق البارئ المصور له الأسماء الحسنى " (٣) فلا يحل لأحد أن يشتق لله تعالى اسما لم

(١) سورة الاعراف آية " ١٨٠ " •

(٢) انظر صحيح البخاري ج ٢ ص ٨٣ ، وجع ص ١٩٥ ، وسنن الترمذي ج ٥

ص ٥٣٠ ، ٥٣١ ، ومسنند الامام احمد ج ٢ ص ٢٥٨ ، ٢٦٢ ، ٣١٤ ،

٤٢٧ ، ٤٩٩ ، ٥٠٣ ، ٥١٦ •

(٣) سورة الحشر آية " ٢٣ ، ٢٤ " •

يسمى به نفسه برهان ذلك أنه تعالى قال : " والسماء وما بناها " (١) وقال :
 " وأكد كيدا " (٢) وقال : " ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين " (٣) .

فلا يحل لأحد أن يسميه البناء ، ولا الكياد ، ولا الماكر ، ولا المتجبر
 ولا المستكبر ، لا على أنه المجازى بذلك ، ولا على وجه أصلا ، ومن ادعى غير
 هذا فقد ألحد في أسمائه تعالى : وتناقض وقال على الله تعالى الكذب وما لا برهان
 له به . (٤)

لأنوافق ابن حزم على إطلاق قوله في أسماء الله تعالى .

أما تسمية الله بما ورد : —

فلا ينكر مسلم أن الله تعالى يسمى بما سمي به نفسه ، ويدعى بأسمائه الحسنى
 لقوله تعالى : " ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها " (٥) ولقوله : " قل ادعوا
 الله أو ادعوا الرحمن أيما تدعوا فله الأسماء الحسنى " (٦) فقد اثبت أن لله
 الأسماء الحسنى ، وأمر بالدعاء بها فظاهر هذا أن له جميع الأسماء الحسنى
 بحيث لا يجوز نفيها عنه كما فصل الكفار . وأمر بدعائه مسمى بها دون غيرها .
 وأما عدم الاشتقاق له من أسمائه اسما فغير مسلم .

(١) سورة الشمس آية " ٥ " .

(٢) سورة الطارق آية " ١٦ " .

(٣) سورة آل عمران آية " ٥٤ " .

(٤) انظر المحلى ج ١ ص ٣٦ ، ٣٧ . والفصل ج ٢ ص ١٦٥ .

(٥) سورة الاعراف آية " ١٨٠ " .

(٦) سورة الاسراء آية " ١١٠ " .

يقول ابن تيمية : " وُفرق بين دعائه والاخبار عنه فلا يدعى الا بالأسماء الحسنى وأما الاخبار عنه فلا يكون باسم سيئ لكن قد يكون باسم حسن أو باسم ليس بسيئ وان لم يحكم بحسنه . . وان كانت أسماء المخلوق فيها ما يدل على نقصه وحدوثه ، وأسماء الله ليس فيها ما يدل على نقص ولا حدوث بل فيها الأحسن الذى يدل على الكمال وهى التى يدعى بها . وان كان اذا اخبر عنه بخير باسم حسن أو باسم لا ينفى الحسن ولا يجب أن يكون حسناً (١) وأما فى الأسماء المأثورة فما من اسم الا وهو يدل على معنى حسن (٢)

ويقول الرازى : " لله تعالى أن يسمى نفسه بما اختار وليس لأحد أن يسميه بما يوهم النقص من غير ورود الشرع به " . (٣)

وقد وقع الاتفاق على جواز اطلاق أسماء عليه تبارك وتعالى ليست من الاسماء الحسنى ، لكن معناها حق مثل المريد ، والمستكلم ، والموجود ، والشئ ، والذات ، والازل ، والأبدى ، وغيرها ، وقد دلت عليها الاسماء الحسنى الواردة بالنص . (٥)

(١) يريد ابن تيمية أنه اذا اخبر عن الله باسم لا يجب أن يكون هذا الاسم حسناً فى ذاته مثل شئ ، وذات ونحوهما فمن حيث ذات الالفاظ لا يحكم عليها بالحسن ولكنها لا تنفيه .

(٢) مجموعة الفتاوى لابن تيمية ج ٦ ص ١٤٢ ، ١٤٣ .

(٣) التفسير الكبير للرازى ج ٢٨ ص ٢٩٩ .

(٥) انظر شرح العقيدة الاصفهانية لابن تيمية ص ٥٥ ومجموعة الفتاوى له ج ٦ ص

١٤٢ والمقصد الاسنى شرح أسماء الله الحسنى للفضالى ص ١٥٨ .

يقول أبو يعلى : " ويجوز أن يسمى الله تعالى بكل اسم ثبت له معناه
 فى اللغة ودل العقل والتوقيف (١) عليه إلا أن يمنع من ذلك سمع وتوقيف (٢)
 وقد فصل أبو حامد الغزالي فيما يطلق على الله تعالى من الاسماء والصفات
 بأن ما يرجع منها الى الاسم (٣) ، فموقوف على الاذن ، وما يرجع الى الوصف
 فلا يقف على الاذن بل الصادق منه مباح دون الكاذب . (٤) وأرى أن هذا
 المذهب هو مذهب من يجيز تسمية الله تعالى بكل ما ثبت له معناه فى اللغة ،
 وصحح العقل اثباته له ، لان من يجيز تسمية الله بذلك لا يسمى الله تعالى
 بأسماء هى أعلام فارغة عن المعانى وانما يسمية بما ثبت له معناه فى اللغة ودل
 العقل والتوقيف عليه أى دل على معناه ماورد من أسماء الله تعالى فى الكتاب

-
- (١) أى ما كان معناه صحيحاً ، ولم يحل العقل اطلاقه على الله تعالى .
 ثبت معناه بالسمع .
- (٢) المعتمد فى اصول الدين لابی يعلى ص ٦٢ . وانظر المواقف الموقف
 الخامس فى الالهيات ص ٣٥٢ .
- (٣) يقصد بالاسم اللفظ الموضوع للدلالة على المسمى دون ارادة معناه . أى
 اسم علم جامد ، وكل أسماء الله تعالى التى سمى بها نفسه ، أو سماه
 بها رسول الله صلى الله عليه وسلم ليست من هذا القبيل لما بينا من أن
 أسماء الله تعالى مشتقة من صفاته فلا يجوز أن يسمى الله تعالى باسم لا يدل
 على معنى ، لأن الاسم بهذا الوضع ما سمى به الانسان نفسه أو سماه به
 وليه من والديه أو سيده ، ووضع الاسم تصرف فى المسمى ويستدعى ذلك
 ولاية وهو التمييز المسمى فقط . انظر المقصد الاسنى للغزالي ص ١٦٥ .
- (٤) انظر المقصد الاسنى فى شرح أسماء الله الحسنى للغزالي ص ١٦٤ ، ١٦٥ .

والسنة ، فهذا الاثبات يرجع الى الوصف ، وتفصيل الفزالي هذا هو تفصيل
لذهب المجيزين فحقيقة القولين واحدة •

هنا نقض ابن حزم مذهبه — عدم تسمية الله تعالى الا بما ورد — فيثبت
الذات للتعالي (١) من غير أن يستند بذلك الى نص ظاهر كما هو مذهبه —
الاخذ بظواهر النصوص ، وعدم جواز تسمية الله تعالى بما ثبت له معناه في اللغة
ودل العقل على جواز اثبات ذلك المعنى له لشمول كمال الانقضى فيه وامكان اتصاف
الله تعالى به كما هو رأى كثير من أئمة أهل السنة ، فقد نقل عن الامام احمد
ابن حنبل أنه يسمى الله تعالى "دليلاً" (٢) والدليل على صحة هذه التسمية
هو أن "الدليل" هو الهادي ، لأنه تبارك وتعالى هو الذي هدى خلقه
الى معرفته ، وربوبيته ، وهدى عباده الى صراطه المستقيم كما قال : "يهدي
من يشاء الى صراط مستقيم" (٣) وهدى مخلوقاته الى ما لا بد لهم منه ففى
حياتهم وقضاء حاجاتهم يقول تعالى : "الذى اعطى كل شئ خلقه ثم هدى" (٤)
ويقول : "والذى قدر فهمدى" (٥) (٦) ويستدل أبو يعلى على جواز تسمية
الله تعالى بالدليل بأن "الدليل" هو المرشد الى المطلوب وهذا من صفاته
سبحانه لانه يرشد الى الخير قال تعالى : "وقل عسى أن يهدينى ربى لاقرب

(١) انظر الفصل ج ٢ ص ١٧٢ •

(٢) انظر المعتمد فى اصول الدين لابي يعلى ص ٦٢ ، ٦٨ •

(٣) سورة يونس آية " ٢٥ " •

(٤) سورة طه آية " ٥٠ " •

(٥) سورة الاعلى آية " ٣ " •

(٦) انظر المقصد الاسنى شرح الاسماء الحسنى للفزالي ص ١٤٠ ، ١٤١ •

وتفسير اسماء الله الحسنى للزجاج ص ٦٤ •

من هذا رشداً " (١) (٢)

وتجوز تسميته الله تعالى بما يرجع الى الوصف ، لأنه خبر عن أمر والخبر
ينقسم الى صدق وكذب ، والشرع قد دل على تحريم الكذب في الاصل . والكذب
حرام الا بمعارض ، ودل على اباحة الصدق ، فالصدق حلال الا بمعارض ولا يجوز
أن نصف الله تعالى بما يؤهم النقص البته فأما ما لا يؤهم نقصاً أو يدل على مدح
فذاك مطلق ، ومباح بالدليل الذي أباح الصدق مع السلامة عن العوارض المحرمة
ولذلك قد يمنع من اطلاق لفظ فاذا قرن به قرينة جاز اطلاقه ، فلا يقال لله
تعالى " يا مذل " وقال يا مزي يا مذل فانه اذا جمع بينهما كان وصف مدح اذا يدل
على أن طرفي الامور بيده وغير هذا كثير . (٣)

وقد استدلل ابن حزم على منع تسمية الله تعالى الا بالاسماء الحسنى
بقوله تعالى : " ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها " وذروا الذين يلحدون في
اسماءه " (٤) وليس في الآية دلالة على أنه ليس له تبارك وتعالى من الأسماء
الا هذه الاسماء ، وانما فيها الامر بدعائه سبحانه بالاسماء الحسنى دون الاخبار
عن حصر اسمائه فيها ، وليس الالحاد فيها الزيادة كما يقول . وانما هو
اما تسميته تعالى بما لا يجوز أن يسمى به ، أو بلفظ لا يعرف معناه ، لانه ربما

(١) سورة الكهف آية " ٢٤ " .

(٢) انظر المعتمد لابي يعلى ص ٦٨ .

(٣) انظر المقصد الاسنى للفضالى ص ١٦٦ ، ١٦٧ . وشرح العقيدة الاصفهانية

لابن تيمية ص ٥٥ . والتفسير الكبير للرازي ج ١٥ ص ٦٧ .

(٤) سورة الاعراف آية " ١٨٠ " .

كان غير لائق بجلال الله وعظمته ، أو الجور عن الحق والمدول عنه ، أو تكذيب
الأسماء وجعلها لاتدل على معان وقيل غير ذلك . (١)

ومما استدل به ابن خزم على منع اشتقاق اسم الله تعالى لم يسم به نفسه
قوله تعالى : " والأسماء وما بناها " (٢) وقوله " واكيد كيدا " (٣) وقوله
" ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين " (٤) فقال : ولا يحل لاحد أن يسميه
البناء ولا الكياد ، ولا الماكر ، ولا المتجبر ، ولا المستكبر ، لا على أنه المجازي
بذلك ولا على وجه أصلا .

وتلك الآيات ونحوها ما ورد في القرآن الكريم مثل قوله تعالى " ان الذين
يوئذون الله ورسوله " (٥) وقوله : " انما جزاء الذين يبخسون الله ورسوله " (٦)
وقوله : " سخر الله منهم " (٧) وقوله : " الله يستهزئ بهم " (٨) وغير
هذا في القرآن كثير ، والأسماء المشتقة من هذه الافعال يحيل العقل معانيها

(١) انظر التفسير الكبير للرازي ج ٥ ص ٧١ ، ٧٢ . وتفسير غريب القرآن

لابن قتيبة ص ٢٠ ، والدر المنثور للسيوطي ج ٣ ص ١٤٩ .

(٢) سورة الشمس آية " ٥ " .

(٣) سورة الطارق آية " ١٦ " .

(٤) سورة آل عمران آية " ٥٤ " .

(٥) سورة الاحزاب آية " ٥٧ " .

(٦) سورة المائدة آية " ٣٣ " .

(٧) سورة التوبة آية " ٧٩ " .

فى اللغة على الله تعالى ، وقد وردت على طريق الجزاء فلا يشتق لله تعالى من هذه الاسماء ، وما فى معناها ما فيه ايهام معنى لا يجوز على الله تعالى . (١) ولا يطرود هذا فيما ليس فيه ايهام معنى لا يجوز على الله تعالى ، فيشتق له من أسمائه الحسنى صفات لأنها تقتضى المدح والثناء بنفسها فما اشتق منها فهمى دالة عليه ودلالته دلالتها .

وأما الحديث الذى استدل به ابن حزم على أن أسماء الله تعالى تسعة وتسعون اسما فقط . وذكر أن الزيادة من الالحاد فيها . فهذا غير مسلم وقد وقع الاتفاق على اثبات أسماء الله ليست مما ثبت بالسمع وقد مر ذكرها قريبا ، فلا داعى لاعادتها ، ولما بينا من أن اسامى الله تعالى مشتقة من صفاته فالصفات ثابتة له ولقوله صلى الله عليه وسلم فى دعاء الكرب " اللهم انى أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته فى كتابك أو علمته أحدا من خلقك " وأستأثرت به فى علم الغيب عندك ، أن تجعل القرآن العظيم ربيع قلوبى ونور صدرى ، وجلال حزنى وذهاب همى وغنى " (٢)

(١) انظر المعتمد فى اصول الدين لابی يعلى ص ٦٢ ، ٦٣ . والمقصد الاسنى للقرالى ص ١٦٧ ، ١٦٨ .

(٢) انظر مسند الامام احمد ج ١ ص ٣٩١ ، ٤٥٢ . وهو فى المستدرك للحاكم ج ١ ص ٥٠٩ ، ٥١٠ . وقال هذا الحديث على شرط مسلم ان سلم من ارسال عبد الرحمن بن عبد الله ابن مسعود فانه مختلف فى سماعه من ابيه . والصحيح ثبوت سماعه كما يرجع هذا البخارى فى تاريخه الصغير ج ١ ص ٧٤ . وكما ذكره فى التاريخ الكبير ج ٥ ص ٢٩٩ ، ٣٠٠ . وانظر تهذيب التهذيب ج ٦ ص ٢١٥ ، ٢١٦ . والحديث ايضا فى مجمع الزوائد ج ١٠ ص ١٣٦ ، ١٣٧ . وقال احمد شاكر فى شرح المسند ج ٥ ص ٢٦٦ - ٢٦٨ . وج ١٥٣ اسناده صحيح .

وقوله صلى الله عليه وسلم في حديث الشفاعة : " فأتوه فأتى تحت العرش فأقع
ساجدا لربى عز وجل ، ثم يفتح الله على ويلهمنى من محامده ، وحسن الثناء
عليه شيئا لم يفتحه على احد قبلى . الحديث " (١) . وفي قوله صلى الله عليه
وسلم في الحديث الاول " استأثرت به فى علم الغيب عندك " وقوله فى الحديث
الثانى " ثم يفتح الله على ويلهمنى من محامده وحسن الثناء عليه شيئا لم يفتحه
على احد قبلى " دليل على أن اسماء الله وصفاته غير محصورة فيما وردت به
الروايات المشهورة . لان الذى استأثر الله به فى علم الغيب عنده غير هذا
الوارد المعروف ، وحمد الله والثناء عليه بأسمائه وصفاته المعروفة يجرى على السنة
أنبياء الله ورسله وعباده المؤمنين ، وما يفتح الله على محمد صلى الله عليه وسلم
من الدعاء بذكر المحامد عند الشفاعة غير هذا لانه صلى الله عليه وسلم قال :
" لم يفتح على احد قبلى " ولا يكون الدعاء بخير اسماء الله وصفاته ، فهى زائدة
على التسعة والتسعين ولا يجوز حصرها عليها لانها محامده ، ومداحه وفواضله
وهى غير متناهية ، والحديث الوارد فى ذكر " التسعة والتسعين " يشتمل
على قضية واحدة لا على قضيتين ، وهذا قول القائل : ان لزيد ألف درهم
مثلا عدها للصدقة ، وهذا لا يدل على أنه ليس عنده من الدراهم اكر من ألف
درهم ، وانما دلالة أن الذى اعده من الدراهم للصدقة ألف درهم . وكذلك
الذى له ألف عبد مثلا فيقول القائل ، ان لفلان تسعة وتسعين عبدا من استظهر
بهم لم تقاومه الاعداء فيكون التخصيص لاجل حصول " الاستظهار بهم اما لزيد قوتهم

(١) انظر صحيح البخارى ج ٣ ص ١٠٧ ، ١٠٨ ، وصحيح مسلم ج ١ ص ١٨٤ -

١٨٦ . وسنن الترمذى ج ٤ ص ٦٢٢ - ٦٢٤ . ومسنن الامام احمد ج ١ ص ٤٣٦

أو لكفاية ذلك العدد في دفع الأعداء من غير حاجة إلى زيادة لا اختصاص الوجود بهم إذ هم أكثر من ذلك بكثير *

وعلى قول من يجعل الأسماء غير زائدة على التسعة والتسعين فالحديث يشمل على قضيتين : - الأولى : أن لله تسعة وتسعين اسما ، والثانية أن من أحصاها دخل الجنة . وعلى هذا فلو اقتصر على القضية الأولى كان الكلام تاما ، وعلى المذهب الأول لا يمكن الاختصار على ذكر القضية الأولى وهذا ما نراه راجحا ، ويبعد حمل الحديث على قضيتين أن في جملة منع أن يكون من الأسماء ما استأثر الله به في علم الغيب عنده ، وهذا يخالف قول الرسول صلى الله عليه وسلم في دعاء الكرب . ويؤدي إلى أن يختص بالأسماء نبي أو ولي من أوصى الاسم الأعظم حتى يتم العدد ولا فيكون مأحى وراء ذلك ناقصا عن العدد ، وإن كان الاسم الأعظم خارجا عن العدد بطل به الحصر *

ونقول إن المقصود بالتسعة والتسعين اسما من أسماء الله ، وأسماء معينة إذ لو لم تتعين لم تظهر فائدة الحصر والتخصيص واختصت بهذا المزية مع أن هناك غيرها ، وكلها أسماء لله ، لأن الأسماء يجوز أن تتفاوت فضيلتها لتفاوت معانيها في الجلال والشرف فيكون هذا العدد منها يجمع أنواعا من المعاني المنبئة عن الجلال لا تكون في غيرها فاخصت من أجل ذلك بزيادة الشرف . (١)

وان قيل : وهل اسم الله الأعظم داخل في التسعة والتسعين أم لا ؟ قلنا : الراجح عندنا أنه داخل فيها لأنها تجمع المعاني المنبئة عن جلال الله وعظمته فلا يكون غيرها أفضل منها ، ولا يقال أنه ما استأثر الله به ، لأنه

(١) انظر المقصد الاسنى شرح الأسماء الحسنى للفرزالي ص ١٥٩ و ١٦٠ و شرح الأسماء الحسنى للقرطبي مخطوط ص ٦ / أ ، ب ، ٧ / ب .

لو كان كذلك لما عرفه أحد .

فان قيل : كيف يكون داخلا فيها وهي مشهورة ، والاسم الأعظم يختص بمعرفته نبي أو ولي وهو سبب كرامات عظيمة لمن عرفه .

قلنا : لا يلزم من دخول الاسم الأعظم في التسعة والتسعين معرفته بعينه منها فلا يهتدى له كل أحد ، ثم ان الاسماء الحسنى لم يرد ذكرها في خبر صحيح يقول ابن تيمية : " والحديث الذي في عدد الاسماء الحسنى البذى يذكر فيه المنتقم ، وذكر في سياقه البر التواب ، المنتقم العفو الرؤوف ، ليس هو عند أهل المعرفة بالحديث ، من كلام النبي صلى الله عليه وسلم ، بل هذا ذكره الوليد بن مسلم ^(١) عن بعض شيوخه ، ولهذا لم يروه أحد من أهل الكتب المشهورة الا الترمذى ، رواه من طريق الوليد بن مسلم بسياق ، ورواه غيره باختلاف في الاسماء ، وفي ترتيبها يبين أنه ليس من كلام النبي صلى الله عليه وسلم ، وسائر من روى هذا الحديث عن أبي هريرة ثم عن الاعرج . ^(٢) ثم

(١) هو أبو العباس الدمشقى الاموى مولا هم روى عن يحيى الذمار وزيد بن أبي مریم ومخلائق وله مصنفات كثيرة هي سبعون كتابا . وقال عنه أبو مسهر كان مدلسا ربما دلس عن الكذابين توفي في عودته من الحج سنة ١٩٥ هـ ، وكان مولده سنة ١١٩ من الهجرة . انظر ميزان الاعتدال ج ٣ ص ٢٧٥ . وشذرات الذهب ج ١ ص ٣٤٤ . والاعلام ج ٨ ص ١٢٢ .

(٢) هو عبد الرحمن بن هرمز الاعرج ابوداود المدنى مولى ربيعة بن الحارث روى عن أبي هريرة وغيره ، وروى عنه خلق منهم عبد الله بن ذكوان وثقة ابن سعد ، والعجلي وابوزرعة بن خراش مات بالاسكندرية سنة ١١٧ هـ . انظر تهذيب التهذيب ج ٦ ص ٢٩٠ ، ٢٩١ . وشذرات الذهب ج ١ ص ١٥٣

عن أبي الزناد (١) لم يذكر أعيان الأسماء بل ذكر قوله صلى الله عليه وسلم :
 " أن لله تسعة وتسعون اسماً مائة إلا واحد من أحكامها دخل الجنة " وهكذا
 أخرجه أهل الصحيح كالبخاري ومسلم وغيرهما . ولكن روى عدد الأسماء من طريق
 أخرى من حديث محمد بن سيرين عن أبي هريرة ورواه ابن ماجه واسناده
 ضعيف يعلم أهل الحديث أنه ليس من كلام النبي صلى الله عليه وسلم * (٢)

وان قيل : فما سبب تخصيص هذا العدد ، ولم لم يبلغ مائة ؟

قلنا : فيطاحتملان

أحدهما : أن يقال ان المعاني الشريفة بلغت هذا المبلغ لا لأن العدد

مقصود *

(١) هو عبد الله بن ذكوان القرشي ابو عبد الرحمن المدني المعروف بأبي الزناد
 مولى رملة وقيل عائشة بنت شيبة بن ربيعة وقيل غير ذلك . روى عن أنس
 وغيره وعنه ابنه وثقة احمد فيما روى عنه عبد الله ووثقة غيره وكان سفيان يسميه
 امير المؤمنين وقال البخاري اصح اسانيد أبي هريرة ابو الزناد عن الاعرج
 عن ابي هريرة مات سنة ١٣٠ قتل ١٣١ وقيل ١٣٢ وهو ابن ٦٦ سنة
 انظر تهذيب التهذيب ج ٥ ص ٢٠٣ - ٢٠٥ . وهدرات الذهب
 ج ١ ص ١٨٢ .

(٢) رسالة الارادة والامر لابن تيمية ضمن الرسائل الكبرى ج ١ ص ٣٣٨ .

الثانى : أن السبب فيه ما ذكره رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : " مائة
الا واحد ، والله وتر يحب الوتر " . الا أن هذا يدل على أن هذه الاسماء
هى التسمية الارادية الاختيارية لا من حيث انحصار صفات الشرف فيها ، لان ذلك
يكون لذاته لا بارادة . (١)

(١) انظر المقصد الاسنى شرح الاسماء الحسنى للفرالى ص ١٦٢ .

الفصل الرابع

الصفات

يشتمل هذا الفصل بعد التمهيد في تقسيم الصفات على :

- (١) الحياة .
- (٢) العلم .
- (٣) القدرة .
- (٤) الارادة .
- (٥) الكلام .
- (٦) السمع والبصر .
- (٧) المزمز والعمزة والكبرياء .
- (٨) النفس والذات .
- (٩) الوجه .
- (١٠) العين .
- (١١) اليد .
- (١٢) الاصابع .
- (١٣) الجنب .
- (١٤) الساق .
- (١٥) القدم .
- (١٦) الاستواء .
- (١٧) النزول .
- (١٨) الرومية .

التمهيد

- للعلماء طرق مختلفة في تقسيم الصفات الالهية .
 فالسلف يقسمونها الى قسمين :
صفات ذاتية ، وصفات فعلية .

فالصفات الذاتية هي الملازمة للذات المقدسة فلا تنفك عنها

وهي قسمان :

عقلية : كالقدرة ، والارادة ، والعلم ...

وخبرية : كالوجه واليدين ، والعين ..

والصفات الفعلية : وهي الأمور المتعلقة بمشيئة الله وارادته

يفعلها متى شاء ، واذا شاء كيف شاء ، وهي قسمان أيضا : -

عقلية : كالخلق والرزق والاعطاء والمنع ،

وخبرية : كالمجيء ، والنزول ، والاستواء (١)

وجمهور الأشاعرة يقسمون الصفات الى أربعة أقسام :

نفسية ، وسلبية ، ومكان ، ومعنوية .

فالنفسية يعرفونها : بأنها هي الوصف الدال على الذات

دون معنى زائد عليه . وهي الوجود .

والسلبية : ويقصد بها الصفات التي تنفي عن الله تعالى

مالا يليق بجلاله ، كالقدم ، والبقا .

(١) انظر شرح الطحاوية ص (٦٢ - ٦٤) ، وشرح العقيدة الواسطية

للهراس ص (٨٩)

وصفات المعاني : ويقصد بها ما يدل على معنى زائد على
الذات وهي الصفات السبع ، الحياة والقدرة ، والارادة ، والعلم ،
والكلام ، والسمع ، والبصر .

والمعنوية : ويقصد بها الأحوال الثابتة للذات اذا قامت
بها المعاني ، عند من يثبت الاحوال (١)

أما ابن حزم فليس لديه تقسيم للصفات وعند الكلام عليها
يعنون بقوله : " الكلام في العلم ، الكلام في سمع وبصير " ونحو
ذلك فحرصنا أن نعرض مذهبه كما هو قبل ان نبدأ بنقده .
فلم نتعرض لهذه المسألة .

(١) انظر الشامل في اصول الدين للجويني ص (٣٠٨) . وحاشية
البيجورى على متن السنوسية ص (١٩) . وحاشية الصاوى على
شرح الخريدة ص (٥٩) .

١ - الحياة

يذهب أبو محمد بن حزم الى تسمية الله تبارك وتعالى " بالحي " لورود النص بذلك كما قال تعالى : " الله لا اله الا هو الحي القيوم (١) " وقوله : " وتوكل على الحي الذي لا يموت " (٢) وغيرهما من الآيات. ويقول : ان النص لم يأت باثبات أن له حياة فلا نقول بذلك . ثم انه تعالى لو كان حيا بحيياة لم تزل ، وهي غيره لوجب ضرورة أن يكون تعالى مؤلفا مركبا من ذاته وحياته ، وسائر صفاته فيكون كثيرا لا واحدا وهذا ابطال الاسلام . (٣)

لما كان أبو محمد بن حزم يلتزم باثبات ماورد لله تبارك وتعالى من الاسماء بألفاظها الواردة بحرفيتها اثباتا مجردا ، دون أثبات ما تدل عليه تلك الاسماء من الصفات أثبت أن الله حي ، دون أن يقول بأن له حياة لعدم ورود ذلك بالنص الصريح . وقد بينا عند الكلام على اتصاف الله بالصفات أن نقول سلف الامة اثبات ماورد من الاسماء ، وما تدل عليه من صفات بخلاف لمن نفى ذلك كابن حزم ولا نكرر ما سبق فليراجع هناك (٤)

- (١) سورة البقرة : آية (٢٥٥)
- (٢) سورة الفرقان : آية (٥٨) .
- (٣) انظر الفصل في الملل والاهواء والنحل لابن حزم (١٥٦ : ٢) ، (١٥٨) والمحقق له (١ : ٤٢)
- (٤) انظر ص (١٩٣ - ١٩٧) من الرسالة .

والذى نقول هنا : أن لله جل وعلا صفة حياة حقيقية
قديمة لا تلة بكماله وجلاله (١).

يقول البيهقي : " فهو حي (الله) وله حياة يباين بها
صفة من ليس بحي " (٢)

واستدل القائلون بأن لله تعالى حياة بما ورد في القرآن
الكريم من ذكر " الحي " كما في قوله تعالى : " وعنت الوجوه للحي
القيوم " (٣) وقوله : " ألم الله لا اله الا هو الحي القيوم " (٤) وقوله :
" وتوكل على الحي الذى لا يموت وسبح بحمده " (٥) وقوله : " هو
الحي لا اله الا هو " (٦) على أنه لا يكون حي الا بحياة كما هو رأى
أهل السنة قاطبة ، والحياة عندهم من صفات الكمال بل هي مستلزمة
لجميع صفات الكمال وكل كمال لانقص فيه ثبت لمخلوق وأمكن أن يتصف
به الخالق فهو به أولى (٧).

-
- (١) انظر الفقه الأكبر للشافعي ص (١٤) . ولمع الأدلة للجويني ص
(٨٧) . وشرح المعقائد النفيية ص (٨٤) وشرح الفقه الأكبر
لعبد الكريم تان ص (١٠) ومنهج ودراسات لآيات الاسماء
والصفات للشنقيطي ص (٦) .
(٢) الاعتقاد للبيهقي ص (٢٦) .
(٣) سورة طه : آية (١١١) .
(٤) سورة آل عمران : آية (٢ ، ١) .
(٥) سورة الفرقان : آية (٥٨) .
(٦) سورة غافر : آية (٦٥) .
(٧) انظر موافقة صحيح المنقول الصريح المحقول لابن تيمية (١ : ١٤٠٨)
وشرح المعقيدة الاصفهانية له ص (٨٥) .

يقول ابن أبي المزاحم الحنفي : " ان الحياة مستلزمة لجميع صفات الكمال ولا يتخلف عنها صفة منها الا لضعف الحياة فاذا كانت حياته تعالى أكمل حياة وأتمها استلزم اثباتها اثبات كل كمال يضاد نفيه كمال الحياة " (١)

ما نستدل به على اثبات صفة الحياة لله تعالى ما استدل به أهمل المثل وغيرهم على أن الله " هي " لأن اثبات ذلك مما اتفق عليه الكل (٢) .

فنقول : يدل على أن الله تبارك وتعالى هي فيما لم يزل ظهور الافعال منه لاستحالة ظهورها من يجهلها ويعجز عنها فهو عالم قادر ويستحيل قيام العلم والقدرة بغير الحي (٣) .

- (١) شرح العقيدة الطحاوية ص (٦١) .
- (٢) انظر شرح المواقف الموقف الخامس في الالهيات ص (١٢٩) . وفي اثبات صفة الحياة عند المعتزلة انظر شرح الاصول الخمسة - للقاضي عبد الجبار ص (١٦٠ - ١٦٢) والطل والنحل للشهرستاني (١ : ٤٤) . ولمع الادلة للجويني ص (٨٢) .
- (٣) انظر المعتمد في اصول الدين لابي يعلى ص (٤٧) . والانصاف للباقلاني ص (٣٥) . ولمع الادلة للجويني ص (٨٣) . وشرح الاصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص (١٦١) . وشرح العقيدة الاصفهانية ص (٤ : ٢٥٤) . وشرح المواقف الموقف الخامس في الالهيات ص (١٢٩) . والدليل الصادق على وجود الخالق لعبد العزيز جاب الله (١ : ١٢٦) .

ومعنى هذا الدليل أن من شرط من يتصف بالعلم والقدرة . أن يكون حيا اذ أن ما ليس بحيي يمتنع أن يكون عالما ، والعلم بهـذا ضرورى وهذه الشروط العقلية لا تختلف شاهدا ولا غائبا فتقدير عالم بلا حياة ممتنع بصريح العقل (١)

ونجيب من قال : ان الله تعالى " حي " ولم يقل بأن لـه حياة ، انا وجدنا اسم حي اشتق من حياة وكذلك سميع وبصير مسموع سمع وبصر ، ولا تخلو أسماء الله تعالى من أن تكون مشتقة لا فادة معناه ، أو تكون على طريق التلقين ، ولا يجوز ان يسمى الله على طريق التلقين باسم لا يفيد معناه ، وليس مشتقا من صفة كقولنا : زيد ، وعمرو . على مسمى بهما . واذا كان قولنا عن الله عز وجل ، حي ، سميع ، وبصير . ليس تلقيا بل ذلك مشتق من حياة ، وسمع ، وبصر ، فقد وجب اثبات الحياة ، وان كان ذلك لا فادة معناه فلا يختلف ما هو لا فادة معناه ، ووجب اذا كان معنى الحي منا أن له حياة ، أن يكون كل حي فهو ذو حياة ولا محذور هنا كما اذا كان قولى موجود مفيدا فينا الاثبات كان البارئ تعالى واجبا اثباته لأنه سبحانه وتعالى موجود . وهذا الدليل يدل على اثبات صفات الله تعالى لذاته من القدرة ، والعلم والسمع ، والبصر . (٢)

(١) انظر مناهج الادلة لابن رشد . ضمن فلسفة ابن رشد . :

ص (٧١) . وشرح العقيدة الاصفهانية لابن تيمية ص (٢٦) .

(٢) انظر الابانة لابي الحسن الاشعري ص (٤٠)

وقول ابن حزم - انه لو كان له حياة لكانت لم تزل " وهي غيره " فيكون مركبا من ذاته وحياته فتحصل بذلك الكثرة - غير مسلم ، ان المشتون لصفة الحياة لا ينكرون قدم هذه الصفة فهي قديمة بقديم ، ولا يقولون انها غيره ، ولا أنها ليست غيره (١) لما في لفظ الغير من الاجمال ، فنفيه واثباته يوهم معنى فاسدا فيجب أن يستفصل عن المقصود بلفظ " الغير " فاذا كان القصد بقوله " أنها غيره " غيرا منفصلا عنه فهذا غير صحيح لان صفات الهاري تبارك وتعالى لازمة لذاته لا تنفك عنه وليست غيرا بهذا الاعتبار . وان كان القصد " بالغيرية " ان هناك ذاتا وصفات يمكن الشعور بالذات دون الصفات ، والعلم بها دونهن فليس هذا غيرا حقيقيا ، وانما هو مباينة في الذهن لكونه قد يعلم هذا دون هذا ، وهو لا ينفي التلازم في نفس الامر . (٢)

وقول ابن حزم " ان اثبات حياة لم تزل " وهي غيره ، يحصل بذلك الكثرة من ذات وحياة " .

هذا القول هو بعينه مذهب المعتزلة الذين ينفون الصفات خوفا من تعدد القدماء مع الله تعالى ، لان في اثباتها - كما يزعمون - مشاركته لله في القدم الذي هو أخص صفاته فتشاركه في الالهية (٣) .

-
- (١) انظر مجموعة فتاوى شيخ الاسلام ابن تيميه (٩٦ : ٦)
 - (٢) انظر مجموعة فتاوى شيخ الاسلام ابن تيميه (٦ : ٢٠٥ - ٢٠٦)
 - (٣) انظر شرح الاصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص (١٨٢ - ٢١٣) والفرق بين الفرق للبغدادى ص (١١٤) . والطلل والنحل للشهرستاني (١ : ٤٤) . ونهاية الاقدام له (ص ٢٠١)
 - ولم الادلة للجويني ص (٨٢) .

وهذا المذهب مأخوذ عن الفلاسفة الذين لا يثبتون الا الذات المجردة
عن كل كثرة (١).

وقد أشرنا قريبا الى أن اثبات الصفات ليس فيه اثبات قديم مع
الله غيره ، ونزيد ذلك وضوحا فنقول لما كان لفظ " الغير " بالنسبة
لصفات الله تعالى من الالفاظ ~~المبتدعة~~ ^{المبتدعة} المجملة كان السلف من هذه
الامة لا يطلقون على صفات الله انها " غيره " ولا أنها ليست غيره ، بل
يستفصلون ممن أثبت أو نفى . فان اريد " بالغير " أن ذلك شيء
بائن عنه فهذا باطل ، وان اريد به ما يمكن الشعور باحد هادون الآخر
فقد يذكر الله تعالى من لا يشعر حينئذ بكل معاني اسمائه ، بل وقد
لا يخطر له حينئذ أنه عزيز ، وأنه حكيم . واذا أريد هذا فانما يفيد
المباينة في ذهن الانسان لكونه قد يعلم هادون هذا . وذلك لا ينفي
التلازم في نفس الامر ، فهي معاني متلازمة لا يمكن وجود الذات دون
هذه المعاني ، ولا وجود هذه المعاني دون وجود الذات ، واسم
الله ، اذا قيل الحمد لله ، او قيل باسم الله يتناول ذاته وصفاته
ولا يتناول ذاتا مجردة عن الصفات ، ولا صفات مجردة عن الذات ، فصفاته
داخلة في معنى أسمائه فلا يقال انها غيره - على معنى ان هناك

(١) انظر آراء أهل المدنية المفاضلة للفارابي ص (٣٢ - ٣٣) .
والطل والنحل للشهرستاني (١ : ٥٠) ، ودرء تعارض
العقل والنقل لابن تيمية (١ : ٢٨٤) . ونقض المنطق
له (ص ١٢٣) وتاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص
(١٣١ ، ١٣٢) .

ذاتا وصفات كل وحده لأن هذا غير موجود في الخارج ، وإنما هو
 ما يعرض للذهن فليس هناك كثرة على ما يدعون ولا يقال إنها
 زائدة على الذات . إلا إذا أريد أنها زائدة على ما أثبتته أهل
 النفي من الذات المجردة فهو صحيح ، فإن أولئك قصرُوا في الإثبات
 فزاد المثبتون عليهم فقالوا الرب له صفات زائدة على ما علمتموه .

وإن أريد بالتكثر والزيادة مع الذات وعليها ، أى على الموجودة
 في نفس الامر فهو كلام متناقض لأنه ليس في نفس الامر ذات مجردة حتى
 يقال إن الصفات زائدة عليها كما بينا قريبا ، أنه لا يمكن وجود الذات
 إلا بما به تصير ذاتا من الصفات ، ولا يمكن وجود الصفات إلا بما به
 تصير صفات من الذات فتخيل وجود أحدهما دون الآخر ثم كثرت به
 معه أو زيادته عليه تخيل باطل (١) .

(١) انظر مجموعة فتاوى ابن تيمية (٥ : ٣٢٦) و (٦ : ٩٧) .

٢٠٥ ، ٢٠٦) . وشرح العقيدة الطحاوية ص (٦٤)

٢ - العلم

يذهب ابو محمد/بن حزم الى ان الله تعالى علما حقيقة لقوله تعالى : " أنزله يعلمه " (١) ، وعلمه لم يزل ، وهو غير مخلوق ، وليس هو غير الله تعالى ، ولا نقول هو الله (٢) . وليس هو غير القدرة ، ولا القدرة غير العلم ان لم يأت دليل بخير هذا (٣) ويقول ابن حزم : " وثبت ضرورة أن علم الله تعالى ليس عرضا ولا جسما أصلا لا محمولا فيه ولا في غيره " (٤) . ويقول بصحوم علم الله تبارك وتعالى وأنه لم يزل عليما بكل ما كان أو يكون ما دق أو جل لا يخفى عليه شي لقوله تعالى " وهو بكل شيء عليم " (٥) . وهذا عموم لا يجوز ان يخص منه شي . ويقول تعالى : " يعلم السر وأخفى " (٦) والاخفى من السر هو ما لم يكن بعده . (٧)

-
- (١) سورة النساء : آية (١٦٦)
 (٢) انظر الفصل (٢ : ١٢٦ ، ١٢٧)
 (٣) انظر الفصل (٢ : ١٢٩ ، ١٧٢)
 (٤) انظر الفصل (٢ : ١٣٣)
 (٥) سورة البقرة : آية (٢٩) ، والانعام (١٠١) ،
 والحديد (٣) .
 (٦) سورة طه : آية (٧)
 (٧) انظر المحلى (١ : ٤٠)

بعد عرض مذهب ابن حزم في علم الله تعالى .

أرى أن الموافق للصواب منه : اثباته ان لله تعالى علما ،
وأنه لم يزل ، وغير مخلوق ، وعموم علمه تبارك وتعالى بكل ما كان
أو يكون ما دق أو جل لا يخفى عليه شيء ، ونفي أن يكون علم
الله تعالى جسما لا محمولا فيه ولا في غيره .

والمخالف فيه : جعله العلم ليس غير القدرة ، وليس غير الله .
وقد تعرضنا لهذا المنحى عند انتصاف الله تعالى بالصفات وهل هي
الذات أو غيرها . (١)

وأما نفي أن يكون العلم عرضا فغير مسلم على إطلاقه ، لأن لفظ
" العرض " لفظ مجمل ، فلا بد من فهم المعنى المقصود بهذا اللفظ :
فان اريد به ما هو مصروف في اللفظة من أن الأعراض ، هي الأمـراض
والآفات ، كما يقال : فلان عرضه عارض من الحمى ونحوها . (٢)
به عارض من الجن فهذا من النقائص التي ينزه الله عنها . (٣)

وان اريد به اصطلاح خاص كما يقال : ان العرض هو الوجود
الذى يحتاج الى وجوده الى محل يقوم به كاللون المحتاج في وجوده
الى جسم يقوم به (٤) ، فهذا اصطلاح محدث ، وليست هذه لفظة

(١) انظر ص (١٩٣-١٩٧) من الرسالة .

(٢) انظر التصريفات للجرجاني ص (١٢٩)

(٣) انظر مجموع الفتاوى لابن تيميه (٦ : ٩٠ ، ٩١)

(٤) انظر مختار الصحاح ص (٢٢٤) .

العرب التي نزل بها القرآن ، ولا العرف العام ، ولا اصطلاح
اكثر الغائضين في العلم بل مبتدعوا هذا الاصطلاح ، هم من اهل
البدع المحدثين في الامة .

وبكل حال فمجرد هذا الاصطلاح وتسمية العلم عرضا لا يخرججه
عن كونه من الكمال الذي يكون المتصف به أكمل ممن لا يمكنه الاتصاف
به أو يمكنه ذلك ولا يتصف به . (١)

وفي نفى ابن حزم أن يكون علم الله تعالى عرضا لا محمولا فيه
ولا في غيره ابطال كالحقيقة ما أثبت من اتصاف الله تعالى بالعلم . فأصبح
اثباته العلم مجرد ظاهر فقط لا معنى له حيث لا يقول بما يتضمن معنى
هذا الاثبات ، فهو لا يثبت شيئا اسمه العلم يكون صفة من صفات الذات
الالهية ، وانما يثبت الذات فقط وعلمها ليس هو غير الذات ، أي اسم
علم جامد لا يدل على صفة ، فهو عنده ليس عالما بعلم هو صفة من
صفاته فلا معنى لاثباته للعلم ، ويكفي عن هذا المذهب اثبات الذات
فقط .

وقوله هذا فيما يؤول اليه كقول أبي الهذيل العلاف حيث
يقول : " ان الباري تعالى عالم بعلم ، وعلمه ذاته " (٢) .

-
- (١) انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية (٦ : ٩١) . وكتاب النہوات
له ص (٤٢ ، ٤٣) .
(٢) الطل (١ : ٤٩) . وانظر شرح الاصول الخمسة ص (١٨٣)
ومقالات الاسلاميين للاشعري (١ : ٢٤٥) .

وعندنا أن العلم صفة من صفات ذاته تعالى فهو عالم يعلم قائم

بذاته قديم أزلي متعلق بمعلومات غير متناهية . (١)

والدليل على اتصاف الله تعالى بالعلم قوله تعالى : " لكن

الله يشهد بما أنزل^{إليه} أنزل به علمه " (٢) وقوله : " فان لم يستجيبوا لكم

فاعلموا انما أنزل بعلم الله " (٣) . وقوله : " ولا يحيطون بشيء من علمه

الا بما شاء " (٤) . والآيات الدالة على اضافة العلم الى الله تعالى كثيرة .

وما يدل على اتصاف الله تعالى بالعلم قوله : " يعلم ما بين

أيديهم وما خلفهم " (٥) وقوله : " ويعلم ما في السموات وما في الارض " (٦)

والذى يعلم كل شيء لا بد أن يعلمها يعلم حيث لا يحقل عالم بلا علم

أى ان كل اسم من اسمائه فهو مشتق من صفة من صفاته .

(١) انظر كتاب الفقه الأكبر للشافعي ص (١٢) . والرد على

الجهمية للإمام احمد ص (٤٠) . وأصول الدين للبهمنادى

ص (٩٥) . والمعتد في اصول الدين لابي يعلى ص (٤٩)

والاربعين في اصول الدين للبخاري ص (١٦) . وقواعد

العقائد له ضمن القصور . العوالي (٤ : ١٥٠) . وغاية

المرام في علم الكلام للامدى ص (٧٦) . وشرح حديث النزول

لابن تيمية ص (١٢٥) .

(٢) سورة النساء : آية (١٦٦) .

(٣) سورة هود : آية (١٤)

(٤) سورة البقرة : آية (٢٥٥)

(٥) سورة البقرة : آية (٢٥٥)

(٦) سورة آل عمران : آية (٢٩)

ويدل على أنه تعالى عالم ايجاد الأشياء لاستحالة ايجاد الأشياء مع الجهل بها ، لأنه تبارك وتعالى خالق والخلق يسبقه القصد والقصد يلزم منه العلم ان كيف يقصد ما لا يعلمه " (١) .

ويدل أيضا على علمه تعالى أن من المخلوقات من هو عالم والعلم صفة كمال ، وكل كمال اتصف به المخلوق فالخالق به أولى ، بيان هذا من طريقين :

الأول :

أن الخالق أكمل من المخلوق ، والعلم صفة كمال في المخلوق فاذا لم يكن الخالق عالما ، لزم أن يكون في المخلوقات من هو أكمل منه وذلك محال .

الثاني :

أن كل علم في المخلوقات فهو منه تبارك وتعالى ومن الممتنع أن يكون مبدع الكمال وواهبه عاريا منه بل هو أحق به ، وهو أحق

(١) انظر اللمع لأبي الحسن الأشعري ص (٢٦ ، ٢٧) . والانصاف للباقلاني ص (٣٦) . والمعتد في اصول الدين ص (٤٦) . والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص (٩٠) . والكشف عن مناهج الأدلة ضمن فلسفة ابن رشد ص (٧٠ ، ٧١) . وشرح العقيدة المقيدة الاصفهانية ص (٤ ، ٢٤) . وشرح العقيدة الطحاوية ص (٨٠) .

بكل كمال وأولى بالتنزه عن كل نقص (١) .

وحيث ثبت أنه عالم ثبت أن له علما ويدل على أنه تعالى عالم يعلم ، أنه لا يخلو إما أن يكون تعالى عالما بذاته لا بعلم ، أو عالما ، بعلم هو ذاته ، أو بعلم ليس ذاته . فان كان عالما بذاته لا بعلم . ففي هذا نفي لصفة العلم نهائيا ، وإثبات لذات مجردة عن الصفة وهذا محال ، لأنه لا يوجد في الخارج ذات غير متصفة بالصفات .

وان كان عالما بعلم هو ذاته فهذا إثبات ذات هي بعينها صفة ، أو صفة هي بعينها ذات وهذا لا يصح .

يقول أبو الحسن الأشعري في رد هذا عند استدلاله على أن الله تعالى عالم بعلم : " فان كان عالما بنفسه كانت نفسه علما ، لأن قائلا لو قال : ان الله تعالى عالم بمعنى هو غيره لوجب عليه أن يكون ذلك المعنى علما ، ويستحيل أن يكون العلم عالما ، أو العالم علما ، أو يكون الله تعالى بمعنى الصفات . الا ترى أن الطريق الذي يعلم به أن العلم علم أن العالم به علم ، لأن قدرة الانسان التي لا يعلم بها لا يجوز أن تكون علما . فلما استحال أن يكون الباري تعالى علما استحال أن يكون عالما بنفسه ، فاذا استحال ذلك صح أنه

(١) انظر الابانة للأشعري ص (٤١) . والمعتد في اصول الدين ص (٤٧) . وشرح العقيدة الاصفهانية ص (٢٤) ، (٢٥) . وموافقة صحيح المنقول (٢ : ١١٩) . وشرح العقيدة الطحاوية ص (٨٠) .

عالم يعلم يستحيل أن يكون هو نفسه " (١)

والدليل على علمه تعالى بمعلومات غير متناهية : أنه لو لم

يتعلق علمه سبحانه وتعالى بجميع المعلومات لكان كماله بالنسبة إلى

ما لم يتعلق به علمه من المعلومات أنقص بالنسبة إلى حال من تعلق به

علمه من المخلوقين وهو محال .

يقول أبو يعلى : " أنه قد ثبت أنه تعالى قادر في كل وقت

على خلق حوادث أكثر مما فعلها أبدا ولا يجوز أن يأتي عليه زمان لا يصح

أن يخلق فيه شيئا إذ لو جاز ذلك عليه أفضى إلى عجزه . وإذا ثبت

أن مقدوراته غير متناهية ثبت أن معلوماته كذلك لأنها لو لم تكن

كذلك أفضى إلى جواز الجهل عليه ويتعالى عن ذلك " (٢)

وعلى هذا فالله عالم يعلم لا حد له هو صفة من صفاته .

(١) اللمع للأشعري ص (٣٠) . وانظر الابانة له ص (٣٨) .

ولمع الأدلة في عقائد أهل السنة والجماعة للجويني ص (٨٨) .

(٢) المحتمد في اصول الدين ص (٤٩) . وانظر غاية المرام في

علم الكلام للآمدي ص (٦٤ - ٧١) . بين ذلك في تعلق

الارادة بجميع الكائنات واحال عليها عند الكلام على العلم

قال " وبيان ذلك على نحو بيانه في الارادة " ص (٧٩) .

من نفس المرجع .

٣ - القدرة والقوة

يذهب ابن حزم الى أن قدرة الله تعالى ، وقوته حق لقوله
 " أولم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة " (١) وقوله
 صلى الله عليه وسلم : " اللهم اني أستخيرك بعلمك وأستقدرك بقدرتك
 وأسألك من فضلك " (٢)

فقدرة الله تعالى عامة فلا يعجز عن شيء ، ولا عن كل ما يسأل
 عنه السائل من محال ، أو غيره مما لا يكون أبداً (٣) ، وسواء كان المحال
 بالاضافة (٤) . أو بالوجود (٥) ، أو في بنية العقل فيما بيننا (٦) ،

-
- (١) سورة فصلت : آية " ١٥ " .
 (٢) انظر صحيح البخاري (١ : ١٤٤) ، و (٤ : ٧٨ ، ١٩٥)
 وسنن الترمذي (٢ : ٣٤٥ ، ٣٤٦) ، ومسنند الامام احمد
 (٣ : ٣٤٤) .
 (٣) انظر الفصل (٢ : ١٨٣ - ١٨٥) ، والمحلى (١ : ٤٠) .
 (٤) المحال بالاضافة . كاحمال ابن ثلاث سنين امرأة ، وصوغه
 الشعر العجيب ونحو هذا . انظر الفصل (٢ : ١٨١) .
 (٥) المحال بالوجود كانقلاب الجماد حيوانا أو نطق الجماد . انظر
 الفصل (٢ : ١٨١) وبالمحال بالاضافة وبالوجود تأتي الأنبياء عليهم
 السلام في معجزاتهم الدالة على صدقهم في النبوة انظر
 الفصل (٢ : ١٨١) .
 (٦) المحال في بنية العقل مثل كون المرء قاعدا لا قاعدا - أي الجمع
 بين النقيضين - انظر الفصل (٢ : ١٨١) .

أو محالا مطلقا وهو ما أوجب على ذات البارى تبارك وتعالى تفسيراً
فهذا هو المحال لعينه وهذا لم يزل محالا في علم الله تعالى . وبضرورة
العقل نعلم يقينا أن الله تعالى لم يفعل قط ، ولا يفعله أبداً ، ولكن
لا يجوز أن نصف الله تعالى بعدم القدرة - الذى هو العجز بوجهه
أصلاً . (١)

أما المحال في بنية العقل فلا يكون في هذا العالم البتة ، وهذا
واقع بالنفس بالضرورة ، لكن لا يبعد أن يكون الله تعالى يفعله فسي
عالم له آخر . (٢)

والدليل على قدرة الله تعالى على هذا المحال :
أن الله تعالى هو الذى خلق العقل بحد أن لم يكن ،
وهو قوة من قوى النفس ، عرض محمول فيها أحدثه الله تعالى ، وأحدث
رتبه على ماهي عليه مختاراً لذلك ، فما جعله محالا فيه فانما
كان محالا من جعله الله محالا ، ولو شاء أن لا يجعله محالا لما
كان محالا ، لأن من اخترع شيئاً لم يكن قط لا على مثال سلف ، ولا
عن ضرورة أوجبت عليه اختراعه وانما فعل ذلك مختاراً فانه قادر على
ترك اختراعه ، وعلى اختراع غيره مثله ، أو على خلافه ولو لم يكن
كذلك لكان مضطراً لا مختاراً . (٣)

(١) انظر الفصل (٢ : ١٨١ ، ١٨٢) و (١ : ٧١) .

(٢) انظر الفصل (٢ : ١٨١) .

(٣) انظر الفصل (٢ : ١٨٢) ، والمحلى (١ : ٤١) .

ويؤيد القول بقدرته الله التامة والشاملة لما لم يكن ولا يكون
ما ذكر من استطاعته تعالى على هدى من علم أنه لا يهديه ، يقول
تعالى عن نوح عليه السلام أنه قال : " استغفروا ربكم انه كان غفارا
يرسل السماء عليكم مدرارا ويمددكم بأموال وبنين ويجعل لكم جنات
وجعل لكم أنهارا " . (١)

مع قوله تعالى : " أنه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن " (٢)

وتعذيب من علم أنه لا يعذب أبدا :

يقول تعالى : " ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه
باليمين ثم لقطعنا منه الوتين " (٣) . ويقول تعالى : " قل هو القادر
على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم أو من تحت أرجلكم " (٤)

وتبديل أزواج قد علم أنه لا يبدلهن أبدا :

يقول تعالى : " عسى ربه ان طلقكن أن يبدله أزواجا خيرا
منكن " (٥) .

وهذه نصوص تبين قدرته تعالى على ابطال علمه الذى لم
يزل ، وعلى تكذيب قوله الذى لا يكذب أبدا .

-
- (١) سورة نوح : الآيات (١٠ - ١٢)
 - (٢) سورة هود : آية (٣٦)
 - (٣) سورة الحاقة : الآيات (٤٤ - ٤٦) .
 - (٤) سورة الانعام : آية (٦٥) .
 - (٥) سورة التحريم : آية (٥) .

وقد دل سبحانه وتعالى على عموم قدرته بقوله : " عند مليك مقتدر " (١)

وقوله : " وهو العليم القدير " (٢) ، وقوله : " انه كان عليما قديرا " (٣) .

وقوله : " والله على كل شيء قدير " (٤) وقوله : " وربك يخلق ما يشاء ويختار " (٥) .

ففي الآيات عموم للقدرة لم يخص ولو لم يكن تعالى كذلك لكان متناهي القدرة ، ولو كان متناهي القدرة لكان محدثا تعالى الله عن ذلك . (٦) .

ولكن ابن حزم مع هذا الاثبات المطلق للقدرة . لا يثبتها صفة من صفات الله تعالى ، وانما هي عنده اسم علم يقول : " وعلم الله تعالى وقدرته وقوته حق وكل ذلك ليس هو غير الله ولا يقال انه الله ولا العلم غير القدرة ولا القدرة غير العلم ان لم يأت دليل بخير هذا " (٧)

(١) سورة القمر : آية (٥٥) .

(٢) سورة الروم : آية (٥٤) .

(٣) سورة فاطر : آية (٤٤) .

(٤) سورة آل عمران : آية (٢٩ ، ١٨٩) والمائدة (١٩) .

وسورة الأنفال : آية (٤١) ، وسورة التوبة : آية (٣٩) .

وسورة الحشر : آية (٦) .

(٥) سورة القصص : آية (٦٨) .

(٦) انظر الفصل (٢ : ١٨٦) والمحلى (١ : ٤١) .

(٧) الفصل (٢ : ١٢٩) وانظر ص (١٤٠ ، ١٧٢) .

مذهب ابن حزم في قدرة الله تعالى يتلخص فيما يلي :

(١) عموم قدرة الله تعالى لكل ما يسأل عنه السائل لا يحاشى من ذلك شيئا .

(٢) أن القدرة ليست غير العلم ولا العلم غير القدرة وكل ذلك ليس هو غير الله تعالى ، وفي هذا نفي لصفتي العلم والقدرة ، وقد تعرضنا لهذه المسألة عند الكلام على اتصاف الله بالصفات . (١)
أما اثباته عموم القدرة ، وعدم وصف الله تعالى بعدم القدرة على شيء ولو كان محالا مطلقا ، فغير مسلم بالنسبة للمحال المطلق والمحال لذاته . وأما مساوئها - أي جميع الممكنات - فأنها داخلية تحت القدرة ، وهذا ما توهمه الأدلة .

وأما المحال المطلق ، وهو ما أوجب على ذات الباري تقييما - أي الحق تبارك وتعالى وصفاته - فانه غير داخل تحت القدرة وهذا هو المشهور عند أهل العلم .

يقول ابن تيمية : " ماتعلقت به المشيئة تعلقت به القدرة فان ماشاء الله كان ، ولا يكون شيء الا بقدرته ، وماتعلقت به القدرة تعلقت به المشيئة فانه لا يكون شيء الا بقدرته ومشيئته ، وما جازان تتعلق به القدرة جازان تتعلق به المشيئة ، وكذلك بالعكس وما لا فلا " .

(١) انظر (ص ١٩٣-١٩٧) من الرسالة .

وقوله : " ان الله على كل شي " قدير " (١) ، أى على كل ما يشاء " فمنه ملقّد شي " فوجد ، ومنه مالم يشأ لكنه شي " في العلم بمنسب أنه قابل لأن يشاء " فقله : " على كل شي " قدير " يتناول ما كان شيئاً في الخارج والعلم ، وما كان شيئاً في العلم فقط بخلاف مالا يجوز أن تتناوله المشيئة وهو الحق تعالى وصفاته أو الممتنع لنفسه " (٢)

وأما الممتنع لذاته كالجمع بين الضدين ، أى مثل كون الشيء الواحد موجوداً معدوماً في حال واحدة ، فهذا لا حقيقة له ولا يمكن تحققه في الخارج ولا يتصوره الذهن ثابتاً فيه الا على وجه التمثيل ، بأن يقدر في الذهن اجتماع الضدين ثم يحكم على ذلك بأنه ممتنع في الخارج اذا كان يمتنع تحققه في الأعيان ، وتصوره في الأذهان فهو اذا ليس بشي " ، وماليس بشي " فهو غير داخل تحت القدرة " (٣) .

ان هي عبارة عن الصفة التي يتأتى بها اليجاد والاعدام ، والمصح للمقدورية هو الامكان لأن الوجوب والامتناع الذاتيين ، يحيلان المقدورية . (٤)

(١) سورة البقرة : آية (٢٠ ، ١٤٨) وآل عمران (١٦٥)

والنحل (٧٧) والنور (٤٥) والمنكبات (٢٠) .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية (٨ : ٣٨٣) بتصرف .

(٣) انظر شرح المواقف ص (٩٨) . ومجموع فتاوى ابن تيمية (٨ : ٩٤٨)

وشرح العقيدة الطحاوية ص (٧٥) .

(٤) انظر الاقتصاد في الاعتقاد ص (٧٦ ، ٨٣) ، وشرح المواقف

ص (٨٤ ، ٩٧) وقاية المرام للأمدى ص (٨٥) .

وان قيل : وهل يدخل تحت قدرة الله تعالى ما لم يفعلـه
ولا يفعله مما يصح أن تتعلق به القدرة ؟

قلنا : نعم ، ان لو وصفناه تعالى بعدم القدرة عليه وهو مما
تتعلق به القدرة لأثبتنا له العجز ، وهو عيب ونقص يتنزه الله عنه ،
ويجب علينا أن ننزه الله تعالى عما نزه عنه نفسه فنفاه عن نفسه
كالظلم والكذب والنسيان وغير ذلك . وانما لم يفعل ، تبارك وتعالى
شيئا لم يكن عدم فعله له عجز ، وانما لعدم ارادته تعالى فعله ،
ولو وصف تعالى بعدم القدرة على هذا لم يكن تركه له وتنزهه عنه
مدحا ، وانما يأتي المدح اذا لم يفعله وهو مقدور له ، وترك فعله ،
لأن الاتصاف به نقص والله لا يوصف الا بما هو مدح وثناء في نفسه ،
أو يتضمن المدح والثناء له تبارك وتعالى كالعلم والقدرة والسلام
والارادة والسمع والبصر . الخ .

فصح أن الله تعالى قادر على ما لم يفعله ما هو ممكن ولـم
يشأ فعله سبحانه وتعالى .

والذي نقول عن القدرة أنها صفة من صفات ذات الله تعالى
فهو قادر بقدرة قديمة قائمة بذاته متعلقة بجميع المقدورات غير متناهية
بالنسبة الى ذاتها ولا بالنظر الى متعلقاتها (١) .

(١) انظر شرح المواقف ص (٩٥) ، وغاية المرام للامدي

والدليل على اتصاف الله تعالى بهذه القدرة ، ولتلك القائمة
 به قوله تعالى : " أولم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة (١) .
 وقوله : " ذو القوة المتين " (٢) . وقوله صلى الله عليه وسلم : " اللهم
 اني استخيرك بعلمك واستقدرك بقدرتك واسألك من فضلك " (٣) .
 وفي الآيتين والحديث دلالة على اثبات صفة القدرة لله تبارك
 وتعالى .

والآيات الدالة على أن الله تبارك وتعالى قادر كثيرة جدا
 ولا يحقل أن يكون قادر الا من له قدرة قائمة به ومن الآيات قوله تبارك
 وتعالى : " ان الله عليم قدير " (٤) وقوله تعالى : (" وكان رسلك
 قديرا " (٥) وقوله : " انه كان عليما قديرا " (٦)
 ويدل على أن الله تعالى قادر ظهور الأفعال منه تعالى ايجادا
 واستحالة ظهورها من العاجز (٧) . واذا ثبت أنه قادر وجب أن يكون
 له قدرة بيان هذا كما قال ابن تيمية : " أن الفاعل اما مجرد الذات ،

-
- (١) سورة فصلت : آية (١٥)
 (٢) سورة الذاريات : آية (٥٨) .
 (٣) مرّ تخريجها قريبا .
 (٤) سورة النحل : آية (٧٠)
 (٥) سورة الفرقان : آية (٥٤)
 (٦) سورة فاطر : آية (٤٤)
 (٧) انظر كتاب اللص للأشعري ص (٢٦) . والانصاف للباقلاني
 ص (٣٥) .

واما الذات بصفة فان كان الأول فمعلوم أن العلة الثامة تستلزم وجود
المحلول ، فاذا كان مجرد الذات هو الواجب فمجرد الذات علة
تامة فيلزم وجود المحلول جميعه ، ويلزم قدم جميع الحوادث وهو
خلاف المشاهد . وان كان الثاني فالصفة التي يصلح بها الفعل هي
القدرة ، أو يقال فاذا لم يكن موجبا لذاته بل بصفة تحين أن يكون
مختارا فانه اما موجب بالذات ، واما فاعل بالاختيار والمختار ، انما
يفعل بالقدرة ، ان القادر هو الذى انشاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
فاما من يلزمه المفعول بدون ارادته فهذا ليس بقادر بل ملزم بمنزلة
الذى تلزمه الحركات الطبيعية التي لا قدرة له على فعلها ولا تركها (١)
ومما يدل أيضا على أن الله تعالى قادر بقدرة ، أنه لا يخلو اما
أن يكون تعالى قادرا بذاته لا بقدرة ، أو قادرا بقدرة هي ذاته أو بقدرة
ليست ذاته .

فان كان قادرا بذاته لا بقدرة ففي هذا نفي لصفة القدرة
نهائيا ، وإثبات لذات مجردة عن الصفة وهذا محال ، لعدم وجود
ذات في الخارج غير متصفة بالصفات .

وان كان قادرا بقدرة هي ذاته ففي هذا اثبات لذات هي
بمعناها صفة ، أو صفة هي بمعناها ذات ، وهذا يوجب أن تكون
ذاته قدرة ، لأن قائلا لو قال : ان الله تعالى قادر بمعنى هو غيره

(١) شرح العقيدة الاصفهانية ص (٢٥) .

لوجب عليه أن يكون ذلك المعنى قدرة ويستحيل أن تكون القدرة قادرا ،
أو القادر قدرة ، أو يكون الله تعالى بمعنى الصفات .

الا ترى ان الطريق الذى يعلم به أن القدرة قدرة أن القسار
به قدر لأن علم الانسان الذى لا يقدر به ، لا يجوز أن يكون قدرة ، فلمسل
استحال أن يكون الهارى تبارك وتعالى قدرة استحال أن يكون قادرا بنفسه
فاذا استحال ذلك صح أنه قادر بقدرة يستحيل أن تكون هي نفسه . (١)
تلك بعض الأدلة على أن الله تعالى متصف بالقدرة والله أعلم .

(١) انظر اللمع للأشعرى ص (٣٠ ، ٣١) . والابانة له ص (٣٨)

٤ - الارادة

يرى ابن حزم صحة القول بأن الله " أراد " ، ويريد ما أراد ، ولا يريد ما لم يريد " أخذا بظاهر قوله تعالى : " اذا أراد شيئا " (١) ، وقوله : " واذا أراد الله بقوم سوء " (٢) وقوله : " يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر " (٣) . وقوله : " أولئك الذين لم يسر الله أن يظهر قلوبهم " (٤) . وقوله : " فمن يريد الله أن يهديه يسره صدره للاسلام ، ومن يريد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا " (٥) ونحو هذه الآيات .

ويحكم بالترادف بين المشيئة والارادة ، ويرى أن كلا منهما مشترك لفظي له معنيان " (٦)

أحدهما :

الرضى والاستحسان فهذا منهى عن الله تعالى أنه أراد ، أو شاء في كل مانهى عنه .

-
- (١) سورة يس : آية (٨٢) .
 - (٢) سورة الرعد : آية (١١) .
 - (٣) سورة البقرة : آية (١٨٥) .
 - (٤) سورة المائدة : آية (٤١) .
 - (٥) سورة الانعام : آية (١٢٥) .
 - (٦) انظر الفصل (٢ : ١٧٦) .

والثاني :

أن يقال أراد وشاء بمعنى أراد كونه وشاء وجوده فهذا هو الذى نخبر به عن الله عزوجل في كل موجود في العالم من خير أو شر . (١) ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن وهذا على عمومته موجب ان كل ما في العالم كان أو يكون أى شيء كان فقد شاءه الله تعالى ، ومالم يكن ولا يكون فلم يشأه الله تعالى يقول تعالى : " لمن شاء منكم أن يستقيم وما تشاءون الا أن يشاء الله رب العالمين " (٢)

والآية نص صريح على أنه تعالى أراد كون كل ذلك . (٣) فأثبت

أن المشيئة هي الارادة ، وأنه يقال أراد الله ، ويريد ، ولم يريد ، ولا يريد ، وأن الارادة هي الخلق ، ولا ارادة لعالا ماخلق ، ونفى أن يكون له ارادة لم تنزل ، وأن يكون مريدا ، حيث لم يأت نص بهذا ، ولم يأت عن أحد من السلف رضي الله عنهم ، ولأن الارادة لو كانت لم تنزل لكان المراد لم يزل بنص القرآن يقول تعالى : " انما أمره اذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون " (٤) . فأخبر تعالى أنه اذا أراد الشيء كان وهذا محل اجماع من المسلمين ماشاء الله كان . (٥)

(١) انظر الفصل (٣ : ١٤٢)

(٢) سورة التكوين : آية (٢٨ ، ٢٩) .

(٣) انظر الفصل (٣ : ١٤٤ ، ١٤٨)

(٤) سورة يس : آية (٨٢)

(٥) انظر الفصل (٢ : ١٧٦ ، ١٧٨)

هذا المذهب - اثبات أن الله أراد ، ويريد ما أراد ولا يريد ما لم يريد ، وأن المشيئة هي الإرادة ، ووقوعها على معينين - رأى ،
تأييده الأدلة الصحيحة ، وهو ما ذهب إليه سلف الأمة فيثبتون لله تعالى ما أثبتته لنفسه ، وأثبتته له رسوله ﷺ صلى الله عليه وسلم .
ويقولون : ان المشيئة هي الإرادة (١) ، ويقسمون الإرادة إلى كونية خلقية ، وهي المستلزمة لوقوع المراد عموماً في العالم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن . وإلى دينية أمرية شرعية وهي المتضمنة للمحبسة والرضا (٢) .

-
- (١) انظر الفرق بين الفرق ص (٣٦) . والمعتمد في اصول الديين ص (٧٥ ، ٧٧) . وكتاب الاسماء والصفات للبيهقي ص (١٣٩) .
وشرح المعقائد النفيضة ص (٨٥) . وشفاء العليل ص (١٠٠) .
وشرح ملا علي القاري على الفقه الاكبر لابن حنيفة ص (١٩) . وفي كتب اللغة انظر مختار الصحاح ص (٣٥٢) . ولسان العرب (١ : ٩٧ ، ٩٨) .
- (٢) انظر المعتمد في اصول الدين ص (٧٥) ، ومجموع الفتاوى لابن تيمية (٦ : ١١٥ ، ١١٦ ، ١٥٩) . ورسالة الإرادة والأمر ضمن مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية (١ : ٣٢٦) . وضمن المجموع أيضاً رسالة مراتب الإرادة (٢ : ٧٦ - ٧٨) . ورسالة أقوم ما قيل في المشيئة والحكمة والقضاء والقدر ضمن الرسائل والمسائل (٥ : ١٥١ ، ١٥٢) . وشفاء العليل لابن القيم ص (١٠٥ - ١٠٨ ، ٥٦٤ ، ٥٦٥) . والمنتقى من منهاج الاعتدال ص (١٢١) . وشرح الحقيدة الطحاوية ص (٥٣ ، ٥٤ ، ١٩٨ - ٢٠٠) . وشرح ملا علي القاري على الفقه الاكبر ص (٢٠) .

تلك اشارة الى ما كان محل اتفاق بيننا وبين ابن حزم في القول
بالارادة ويبدأ الاختلاف بعد ما يجمد ابن حزم على اثبات هذه الظواهر
دون ما تدل عليه من معاني فينفي أن يكون لله ارادة لم تنزل ويجعلها
الخلق ، ولا يقول ان الله تعالى يريد .

وهذا الرأي - نفى أن يكون لله ارادة لم تنزل ، وأن لا ارادة له
الا ما خلق - يوافق مذهب من ينفي اتصاف الله تعالى بالصفات حيث
قال به أبو الهذيل الحلاف من المعتزلة فيما حكاه عنه الكعبي . (١)
وقول أهل الاثبات في الارادة ، أنها صفة من صفات الذات
المقدسة .

ويقولون : أن الله يريد بارادة قديمة النوع حادثة الآحاد (٢)
يقول ابن تيميه : " انه (الله) لم يزل يريد بارادات متعاقبة فنوع

- (١) انظر الفرق بين الفرق ص (١٨٢) . والطل للشهرستاني
(١ : ٥٣ ، ٧٨) . والكعبي هو ابو القاسم عبد الله بن
أحمد بن محمود الكعبي البلخي كان رأس طائفة من المعتزلة
وكان حاطب ليل يدعي في انواع العلوم خالف البصريين ممن
المعتزلة في احوال كثيرة توفي سنة ٣١٩ هـ . انظر الفرق
بين الفرق ص (١٨١ ، ١٨٢) . والطل (١ : ٧٦ - ٧٨) .
ووفيات الاعيان (٣ : ٤٥) وشذرات الذهب (٢ : ٢٨١) .
(٢) انظر رسالة في تحقيق مسألة علم الله لابن تيميه ضمن جامع الرسائل
المجموعة الاولى ص (١٨٢) ومجموع الفتاوى له (٦ : ٣٠٣) .
وحاشية الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية للسفاريني ص (١٢) .

الارادة قديم وأما ارادة الشيء المعين فانما يريد في وقته " (١) .
وعلى هذا كثير من سلف الأمة وأئمتها ، فهم يصفون الله تعالى
بما وصف به نفسه ، وبما وصفه به رسوله ﷺ صلى الله عليه وسلم من غير
تحريف ولا تعطيل ، ومن غير تكييف ولا تمثيل لقوله سبحانه : " ليس
كمثله شيء " وهو السميع البصير " . (٢) فلا مثل له لا في ذاته ولا في
صفاته ولا في أفعاله لقوله : " هل تعلم له سميا " (٣) . ولقوله : " فلا
تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون " (٤) ولقوله : " ولم يكن له كفوا
أحد " (٥) . الى غير ذلك مما فيه وصف الله تعالى وتفرد به بصفات
الكمال وتنزهه عن النقائص .

ولاشك أن من يحمل بارادة واختيار أكمل ممن يكون العمل لازما
له ، لأن الثاني لا يسمى قادرا على الفعل .
والارادة ينقسم جنسها الى محمود ومذموم كالعدل ، والظلم
والله تعالى لا يوصف الا بالمحمود دون المذموم فأتى ما يوصف الله تعالى
به من الارادة في أسماء تخص المحمود كاسم الحكيم والرحيم والبروف
والحليم ونحو هذا مما يتضمن معنى الارادة . ونزه نفسه عن بـ

(١) مجموع فتاوى ابن تيميه (٦ : ٣٠٣)

(٢) سورة الشورى : آية (١١)

(٣) سورة مريم : آية (٦٥)

(٤) سورة البقرة : آية (٢٢)

(٥) سورة الاخلاص : آية (٤)

أنواعها بقوله : " وما الله يريد ظلما للعباد " (١) . وقوله : " ولا يريد بكم العسر " (٢) . وأثبت إرادته بما فيه الرأفة والرحمة بالعباد بقوله : " يريد الله بكم اليسر " (٣) . وقوله : " يريد الله أن يغفف عنكم " (٤) (٥٤)

الأدلة العقلية على أن الله متصف بالارادة :

الدليل الأول :

والإكراه
أن الحي إذا لم يتصف بالارادة اتصف بضدها كالسهو ~~بغيره~~ وما في معناه من الآفات . كما أنه إذا لم يكن عالما بشي " أصلا كان موصوفا بضد ذلك من الجهل والسهو والغفلة أو الموت أو ما أشبه ذلك ، فيستحيل أن يكون الله تعالى لم يزل موصوفا بضد الارادة لأن هذا يوجب أن لا يريد شيئا على وجه من الوجوه لأن الله تعالى إذا كان لم يزل متصفا بضد الارادة ، وجب أن يكون قديما ومحال عدم القديم وحدوثه ، فإذا استحال عدمه وجب أن لا يريد الباري شيئا على وجهه من الوجوه ، وذلك فاسد ، وإذا فسد هذا صح أن الباري لم يزل يريد " أ

-
- (١) سورة غافر الآية (٣١)
 - (٢) سورة البقرة : آية (١٨٥)
 - (٣) سورة البقرة : آية (١٨٥)
 - (٤) سورة النساء : آية (٢٨)
 - (٥) انظر شرح العقيدة الاصفهانية لابن تيمية ص (٥ ، ٩) ونقض المنطق له ص (٢) ومجموع الفتاوى (١٤٢ : ٦) وشفاء الحليل لابن القيم ص (٥٦٣ ، ٥٦٤) .
 - (٦) انظر اللصع للأشعري ص (٣٧ ، ٣٨)

الدليل الثاني :

يدل على أن الله تعالى متصف بالارادة مافي العالم ممن
التخصيمات كتخصيص كل شي بما له من القدر والصفات والحركات
كطول وقصره وطعمه ولونه وريحه وحياته وقدرته وعلمه وسمعه وبصره ،
وسائر مافيه ، وهو ليس واجب الوجود بنفسه ، فهو ممكن أن يكون
على خلاف ذلك ، والذات المجردة عن الارادة لا تخصص فلا بد من
صفة وراء الذات بها كان التخصيص وتلك هي الارادة (١) .

الدليل الثالث :

أن الله سبحانه لو لم يكن ذا ارادة ، لاستحال منه ترتيب
الأفعال ووضعها مواضعها ، كاستحالة ذلك ممن ليس بعالم فأفعاله
المرتبة دليل على أنه سبحانه يريد ذلك بارادة هي صفة ———
صفاته (٢) .

-
- (١) انظر شرح العقيدة الاصفهانية ص (٥) ، وبيا تلبيس الجهمية
(١ : ١٢١ ، ١٢٢) . والاقتصاد للغزالي ص (٩١ ، ٩٢) ،
وغاية المرام للأمدى ص (٥٨ - ٦٣) ، وشرح ملا علي القارى على
الفقه الاكبر ص (١٩) ، ورسالة التوحيد لمحمد عبده ص (٣٩)
(٢) انظر المحتمد في اصول الدين لابي يحيى ص (٧٣) .

الدليل الرابع :

هو أن المخلوقات تنقسم الى قسمين : مريد ، وغير مريد ، والمريد
اكمل من غير المريد ، لأن غير المريد هو الموات والجما . فعدم
الارادة صفة نقص . فثبوتها صفة كمال ، وكل كمال هو في المخلوق
مستفاد من الخالق فالخالق به أحق وأولى (١) إذاً الله تعالى به الخالق
ويثبت أن الارادة صفة من صفات الذات الالهية رد لما ذهب
اليه ابن حزم من القول " بأن لا ارادة له الا ما خلق " ان أن هذا
نفي لاتصاف الله تعالى بالصفة ، وقد بينا بالأدلة ثبوتها .
وقد احتج على نفي الصفة بعدم ورود النص ، والمثبتون للارادة
يقولون : ان الاسماء الحسنى الثابتة لله تعالى بالنص دالة على
وصفه بالصفات ، فهو مريد بارادة (٢) . وكل اسم من اسمائه فهو
مشتق من صفة من صفاته أو فعل قائم به .

-
- (١) انظر قاعدة في صفة الكلام لابن تيمية ضمن الرسائل المنيرية
المجلد الأول (٢ : ٨٠ ، ٨١) وموافقة صحيح المنقول
له (٢ : ١١٩) .
(٢) انظر قواعد الحقائق للغزالي ضمن القصور الموالي (٤ :
١٥٠) . فيصف الله تعالى بأنه مريد للكائنات ، وشرح
الاصفهانى لابن تيمية ص (٥) .

ومن منع هذا جعل أسماء تعالى الفاظاً فارغة عن المحاسني
 لاحقاق لها ، وهذا هو الالحاد فيها ، وانكار أن تكون حسنى وقد
 قال تعالى : " ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين ^{يلحدون} فسوي
 أسمائه سيجزون ما كانوا يصطلون " (١) . وقد دل القرآن والسنة على
 اثبات مصادر هذه الأسماء له سبحانه وصفا كقوله : " أن القوة لله
 جميعا " (٢) . وقوله : " ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين " (٣) . ولولا
 هذه المصادر لانتفت حقائق الأسماء والصفات والأفعال ، فان أفعاله
 غير صفاته ، وأسماءه غير أفعاله وصفاته فاذا لم يقم به فعل ولا صفة
 فلا معنى للاسم المجرد وهو بمنزلة صوت لا يفيد شيئا . (٤)
 لهذا اتفق أهل السنة على القول بأن الله سبحانه وتعالى
 " مريد " لأن معناه حق ، ولأنه لا يعقل أن يكون المتصف بارادة قائمة
 به ليس مريدا لما ذكرناه من اثبات مصادر تلك الأسماء . (٥)

-
- (١) سورة الأعراف : آية (١٨٠)
 (٢) سورة البقرة : آية (١٦٥)
 (٣) سورة الذاريات : آية (٥٨)
 (٤) انظر شفاء الحليل لابن القيم ص (٥٦٦ ، ٥٦٧) ، ويداائع
 الفوائد له (١ : ١٦٩) ، والمعتقد في اصول الدين لأبي
 يحى ص (٤٥ ، ٤٦) . والطل للشهرستاني (١ : ٩٤) .
 (٥) انظر اللمع لأبي الحسن الاشعري ص (٤٧) . والمعتقد في
 اصول الدين ص (٧٣) . واعتقاد اهل السنة والجماعة لعدي بن
 مسافر ص (١٦) . وغاية المرام ص (٥٢) . والأربعين في اصول
 الدين للرازي ص (١٤٦) . وشرح العقيدة الاصفهانية ص (٥)
 وشرح العقيدة الطحاوية ص (٥٤) .

قدم ارادة الله تعالى .

اذا قيل ان الله تبارك وتعالى لم يزل مريدا لما شاء وغير مريدا لما لم يشأ لم يكن هذا ممتنعا بل ان هذا هو الواجب ، لان الارادة صفة كمال لانقص فيها والرب أحق أن يتصف بذلك اذ كل كمال لانقص فيه ثبت للمخلوق وأمكن أن يتصف به الخالق فالخالق أولى به ، ولأن الواجب الخالق أحق بالكمال المطلق من المحدث الممكن المخلوق ، وكل كمال ثبت لمخلوق فانما هو من الخالق وما جاز اتصافه به من الكمال وجب له ، فانه لو لم يجب له لكان اما ممتنعا وهو محال بخلاف ~~الذي~~ . واما ممكنا فيتوقف ثبوته له على غيره ، والرب لا يحتاج في ثبوت كماله الى غيره فان معطي الكمال أحق به فيلزم أن يكون غيره أكمل منه ولو كان غيره معطيا له الكمال وهذا ممتنع ، بل هو بنفسه المقدسة مستحق لصفات الكمال فلا يتوقف ثبوت كونه مريدا على غيره فيجب ثبوت كونه مريدا ، وأن ذلك لم يزل ولا يزال .

ثم ان من يفعل بإرادة أكمل ممن يكون الفعل لازما له بسدود ارادة ، والذي لم يزل مريدا لما شاء أكمل ممن صار مريدا بعد أن لم يكن له ارادة . (١)

(١) انظر قاعدة في صفة الكلام لابن تيمية ضمن الرسائل المنيرية المجلد الأول (٢ : ٨٠ ، ٨١) . وشرح الاصفهانية ص (٨٥ ، ٨٦) . وموافقه صحيح المنقول (١ : ١٤ ، ١٥) .

والدليل على قدم ارادة الله تعالى قوله : " ذو العرش المجيد
 فعال لما يريد " (١) . والفعل والارادة متلازمان فما أراد أن يفعل
 فعل ، وما فعله فقد أراد ، فهو سبحانه يفعل بارادة ومشية ولم يسزل
 كذلك ، لأنه سبحانه ذكر - فعله لما يريد - في معرض المدح والثناء
 على نفسه ، وإن ذلك من كماله سبحانه ولا يجوز أن يكون عادما لهذا
 الكمال في وقت من الأوقات ألا وأبدا . (٢)

ويدل أيضا على قدم ارادة الله تعالى ، ما ذكرنا في الدليل
 الأول من أدلة اتصاف الله تعالى بالارادة وقد سبق قريبا . (٣)
 والقول بنفي الارادة القديمة يلزم منه التعطيل قبل ذلك أى
 أن الله سبحانه وتعالى لم يزل غير مريد ثم صار مريدا تعالى الله عن
 ذلك علوا كبيرا " (٤)

واستدلال ابن حزم على عدم أزلية الارادة ، بأنها لو كانت لم
 تنزل لكان المراد لم يزل لقوله تعالى : " انما أمره اذا اراد شيئا أن يقول
 له كن فيكون " (٥) . فخير مسلم ، ولا يلزم من قدم الارادة قدم الممراد
 بل ان المراد متأخر عنها . (٦)

-
- (١) سورة البروج : آية (١٥ ، ١٦)
 (٢) انظر شرح العقيدة الطحاوية ص (٧٠ ، ٧١) .
 (٣) انظر ص (٤٩) من الرسالة .
 (٤) انظر شرح العقيدة الطحاوية ص (٧١ ، ٧٢)
 (٥) سورة يس : آية (٨٢) .
 (٦) انظر مجموع فتاوى ابن تيميه (٥ : ٥٣٠) وشرح الاصفهانية
 له ص (٤٣) .

يقول القاضي أبو يحيى : " والارادة ليست بموجبة أصلا سواء كانت مقدورة للمريد ومن فعله أو غير مقدور وغير فعل له ، وسواء كانت الارادة قديمة أو محدثة أو قبل المراد أو معه . . والدلالة عليه أن كونها موجبة لا يخلو إما أن تكون بمعنى أنها سبب مؤكد للمراد ، أو على أنها علة للحكم ، أو على أنها فارضة ملزمة له ، فيستحيل أن تكون مؤكدة لقيام الدلالة على ارادة قديمة ، والارادة القديمة لا يصح أن تكون علة للمحدث ولا سببا له ، لأن السبب والعلة لا تتقدم مشيئته ومصلوه ، ولا يجوز أن تكون ملزمة وفارضة لأن الملزم لا يكون ملزما إلا بالزام وذلك محال في صفة الارادة . . لقيام الدلالة على أن جميع أفعال العباد حادثة من قبل الله تعالى ، وبقدرته القديمة دون قدرة العبد واستحال كون العبد محدثا موجدا " (١)

ولنا أن نقول : اذا كانت ارادة الله تعالى غير قديمة فهي محدثة ، واذا كانت محدثة وجب على هذا أن يكون الله تعالى غير مريد . قبل ذلك فيكون محظا تعالى الله عن هذا علوا كبيرا .

ثم لو كانت الارادة محدثة لم يحجز خروجها بدلا من ضدها إلا بارادة أخرى ، وتلك الارادة بارادة أخرى الى غير نهاية ، وذلك

(١) المعتمد في اصول الدين ص (٧٩ ، ٨٠) . وانظر بيان

تلبيس الجهمية لابن تيميه (١ : ٢٠٥ - ٢٠٧) . وشفاء

العليل لابن القيم ص (٤٤٩) .

يحيل الحوادث رأساً فدل ذلك على أن ارادة الله قديمة . (١)

واستدل ابن حزم بالآية على ما ذهب اليه ، لا يستقيم ، وليس في الآية دلالة على قدم مراد الله ، اذا كانت ارادته قديمة ، وخاصة على مذهب من يقول بتجدد الارادة عند ارادة الله تعالى ايجاد الاشياء في وقتها المخصص لايجادها ، لأن على مذهب هؤلاء أن الله متصف بالارادة أزلاً وأبداً ، ولا يقال ان الله يكون مريداً في وقت دون وقت ، فنوع الارادة قديم وآحادها متجددة عند ارادة الله تعالى احداث الاشياء فتحدث عقب ارادته للشيء وقوله تعالى " كن " فيكون عقبه لامعة في الزمان ، ولا متراخياً عنه . (٢)

(١) انظر المعتقد في اصول الدين ص (٧٣) . والابانة لابي الحسن

الأشعري (ص (٤٢) .

(٢) انظر فتاوى ابن تيميه (١٦ : ٣٨١ ، ٣٨٢) ومدايح

السالكية لابن القيم (١ : ٧١) .

٥ - الكلام

مذهب ابن حزم في القرآن أنه كلام الله عز وجل على الحقيقة بلا مجاز نزل به جبريل عليه السلام على قلب محمد صلى الله عليه وسلم كما قال تعالى : " نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين " (١) ويرى أن القرآن ، وكلام الله لفظ مشترك يعبر به عن خمسة أشياء :

- ١ - الصوت المسموع المفوظ يسمى قرآنا حقيقة لقوله تعالى : " وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله " (٢) .
- وقوله تعالى : " وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه " (٣) . وقوله تعالى : " فاقراءوا ما تيسر من القرآن " (٤) وصدق مؤمني الجن في قولهم : " انا سمعنا قرآنا عجبا يهdy الى الرشd " (٥) . فصح بهذا أن المسموع وهو الصوت المفوظ به هو القرآن حقيقة وهو كلام الله تعالى .
- والصوت هو الهواء المنفذ من الصدر والحلق والحنك واللسان والأسنان ، والشفتين الى آذان السامعين بحروف الهجاء .
- وحروف الهجاء ، والهواء كل ذلك مخلوق . يقول تعالى :

(١) سورة الشعراء : آية (١٩٣ ، ١٩٤)

(٢) سورة التوبة : آية (٦) .

(٣) سورة البقرة : آية (٧٥)

(٤) سورة المزمل : آية (٢٠)

(٥) سورة الجن : آية (١ ، ٢) .

" وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم " (١) . وقال تعالى : " بلسان عربي مبين " (٢) . واللسان العربي ولسان كل قوم كل ذلك مخلوق بلا شك .

٢ - المفهوم من صوت القارىء يسمى قرآنا وكلام الله على الحقيقة والمحرر عنه في القرآن كله مخلوق حاشا الله تعالى وتقدس خالق كل ما دونه .

٣ - المصحف كله يسمى قرآنا وكلام الله لقوله تعالى : " انه لقرآن كريم في كتاب مكنون " (٣) . وقد نهى الرسول صلى الله عليه وسلم أسافر بالقرآن الى أرض العدو (٤) . فقد سمى رسول الله صلى الله عليه وسلم المصحف قرآنا ان نهى أن يسافر به الى أرض الحرب لثلا يناله العدو .

أما الورق ، والمداد المكون منه المصحف وحركة اليد فسي خطه فكل ذلك مخلوق .

٤ - والمستقر في الصدور يسمى قرآنا لقوله صلى الله عليه وسلم : ان أمر بتعاهد القرآن فقال : " ان أشد تفصيا من صدور الرجال

(١) سورة إبراهيم : آية (٤)

(٢) سورة الشعراء : آية (١٩٥)

(٣) سورة الواقعة : آية (٧٧ ، ٧٨) .

(٤) انظر صحيح البخارى (٢ : ١١٤) وصحيح مسلم (٣ : ١٤٩٠) ،

(١٤٩١) وسنن ابى داود (٣ : ٣٦) وسنن ابن ماجه :

(٢ : ٩٦١) وموطأ مالك (٢ : ٤٤٦) ومسند الامام احمد

(٢ : ٦ ، ٧ ، ١٠ ، ٥٥ ، ٦٣ ، ٧٦ ، ١٢٨) .

من النعم من عقلها " (١) . وقال تعالى : " بل هو آيات
 بينات في صدور الذين أوتوا العلم " (٢) .
 واستقرار القرآن في الصدور عرض والأعراض مخلوقة ،
 وعيسى عليه السلام هو كلمة الله تعالى وهو مخلوق ، قال تعالى :
 " بكلمة منه اسمه المسيح " (٣)

٥ - وعلم الله تعالى لم يزل وهو كلامه غير مخلوق وليس هو غير
 الله تعالى برهان ذلك قول الله عز وجل : " ولولا كلمة سبقت
 من ربك إلى أجل مسمى لقضي بينهم " (٤) وقال تعالى : " وتمت
 كلمات ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته " (٥)
 يقول ابن حزم :

ولما كان اسم القرآن يقع على هذه الصانعة المختصة وقوعا مستويا
 صحيحا ويعبر عن كل معنى منها بأنه قرآن وأنه كلام الله تعالى بنص
 القرآن والسنة كما ذكرنا منها أربعة مخلوقة كما بينا ذلك واوحد غير
 لم يميز البتة لأحد أن يقول إن القرآن مخلوق
 مخلوق ، ولا أن كلام الله مخلوق ، لأن قائل هذا كاذب إذ أوقع
 صفة الخلق على ما لا يقع عليه ، وما يقع عليه اسم قرآن ، واسم كلام الله

(١) انظر صحيح البخاري (٣ : ١٦٦) . وصحيح الامام مسلم

(١ : ٥٤٤) . وسنن الترمذي (٥ : ١٩٣) . وسنن الدارمي

(٢ : ٣٠٨ ، ٣٠٦ ، ٤٣٩) .

(٢) سورة المكنوت : آية (٤٩)

(٣) سورة آل عمران : آية (٤٥)

(٤) سورة الشورى : آية (١٤)

(٥) سورة الانعام : آية (١١٥)

عز وجل ووجب ضرورة أن يقال ان القرآن وكلام الله لا خالق له ولا مخلوق ، لأن الأربع مسميات منه ليست خالقة ، ولأن المعنى الخامس غير مخلوق . فلا يجوز اطلاق اسم خالق على القرآن أو كلام الله ، ان لا يجوز أن توضع صفة البعض على الكل الذى لاتعممه تلك الصفة بل واجب أن يطلق نفي تلك الصفة التي للبعض على الكل . (١)

ويرى ابن حزم بأن لله تعالى كلاما ، وأنه كلم موسى ، ومن كلم من الأنبياء والملائكة عليهم السلام تكليما حقيقة لا مجازا بكلام مسموع بالأذان معلوم بالقلوب بخلاف القول فانه يكون بوسيلة مكم غير الله تعالى .

ويتناقض عند القول بأن الله تعالى " متكلم " .

ففي الفصل والمحلى ، ينفي أن يقال بأن الله تعالى متكلم لأنه تعالى لم يسم بذلك نفسه يقول تعالى : " وكلم^{الله} موسى تكليما " (٢) ويقول : " اني اصطفيتك على الناس برمالاتي وكلامي " (٣) ويقول : " تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله " (٤) فهذا ماسمى الله تعالى به نفسه . (٥)

(١) انظر الفصل (٣ : ٧ - ١٠) والمحلى (١ : ١٥ ، ١٦ ، ٣٩٤)

٠ (٤٠)

(٢) سورة النساء : آية (١٦٤)

(٣) سورة الاعراف : آية (١٤٤)

(٤) سورة البقرة : آية (٢٥٣)

(٥) انظر الفصل (٣ : ٨ ، ٩ ، ١٣) والمحلى (١ : ٤٤٤ ، ٤٤٣)

وفي كتاب الأصول والفروع يثبت أن الله لم يزل متكلماً ، وأن الكلام لا يكون إلا من متكلم يقول : " وكلام الله تعالى صفة قديمة من صفاته ، ولا توجد صفاته إلا به ولا تبين منه لأنه لم يزل متكلماً كما أن قدرته لا تبين منه لأن الكلام لا يكون إلا من متكلم ، ولا تكون القدرة إلا من قدير . . ويقول : " والله عز وجل لم يزل متكلماً ليس لكلامه أول ولا آخر " (١)

تبين لنا من عرض مذهب ابن حزم في كلام الله تعالى أنسبه قريب من مذهب السلف حيث قال : ان القرآن هو كلام الله تعالى على الحقيقة بلا مجاز ويعبر به عن خمسة أشياء ، الصوت المسموع ، والمفهوم من الصوت ، والمصحف كله ، والمستقر في الصدور وعلم الله وهو كلامه . وبين اشتغال الأربعة الأولى على ما هو مخلوق مما هو من صفات العباد ، وهو بهذا موافق لمذهب السلف فهم لا يقولون بأن ما هو من أفعال العباد غير مخلوق . ولكنهم لا يطلقون الحكم جزافاً لما في النفي والاثبات من الاجمال ، وكل ما ذكر ابن حزم عند التفصيل أنه مخلوق فالسلف لا يخالفونه فيه . ولكنهم لا يقولون كقوله بأن أربعة الأشياء التي يعبر بالقرآن عنها مخلوقة بل يفتعلون فما كان فعلاً للعبد فمخلوق وما ليس بفعل له فغير مخلوق .

ويخالفون ابن حزم في قوله ، أن القرآن ليس غير الله ،

وهذا ما قد تعرضنا له عند الكلام على اتصاف الله بالصفات (١) ،
ويخالفونه في قوله أن الله ليس متكلماً . ويوافقهم في قوله الآخر " أنه
لم يزل متكلماً " .

وسأقرر المذهب الذي أرى أنه الصواب في كلام الله تعالى ليتضح
ما قلت عن مذهب ابن حزم في كلام الله من نقاط الاتفاق والاختلاف بكلام
مختصر عن مسماه ، واتصاف الله به ثم بيان كون القرآن كلام الله منقول
غير مخلوق ، وأنه المتلو والمسموع والمكتوب في المصاحف ، وبينان
ما يضاف إلى العباد من القراءة والكتابة وغيرهما مما هو من أفعالهم .

مسمى الكلام :

يقال ان مسمى الكلام في الأصل : " هو اللفظ الدال على
المعنى ، وقيل المعنى المدلول عليه باللفظ ، وقيل : لكل منهما
بطريق الاشتراك اللفظي ، وقيل بل هو اسم عام لهما جميعاً يتناولهما
عند الإطلاق ، وان كان مع التقييد يراد به هذا تارة وهذا تارة " (٢)

اتصاف الله بالكلام :

الكلام صفة كمال ، لأن من يتكلم أكمل ممن لا يتكلم ، كما أن

(١) انظر ص (١٩٣ - ١٩٧) من الرسالة .

(٢) انظر كتاب مذهب السلف القويم في تحقيق مسألة كلام الله الكريم

ضمن مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية (٣ : ٥٥) .

من يعلم ويقدر أكمل ممن ليس كذلك ، ومن يتكلم بمشيئة وقدرة أكمل
 ممن يكون الكلام لازما لذاته ، ليس له عليه قدرة ، ولا له فيه مشيئة ،
 والكمال انما يكون بالصفات القائمة بالموصوف لا بالأمر المباشرة له ،
 ومن لم يزل موصوفا بصفات الكمال أكمل ممن حدثت له بعد أن لم
 يكن متصفا بها ولو كان حدثها ممكنا فكيف اذا كان ممتمنا فتبين
 أن الرب لم يزل ولا يزال موصوفا بصفات الكمال منعوتا بنعوت الجلال
 ومن أجلها صفة الكلام (١) . قاله تعالى متكلم (٢) حقيقة بكلام هو
 صفة من صفاته اللازمة لذاته .

-
- (١) انظر كتاب مذهب السلف القويم في تحقيق مسألة كلام الله ضمن
 الرسائل والمسائل لابن تيمية (٣ : ٤٤ ، ٤٥) . وشرح
 الاصفهانية له ص (٧٣) . وشرح الطحاوية ص (١٠٨) .
 (٢) انظر الرد على الزنادقة والجهمية لاحمد بن حنبل ص (٣٦)
 وذكر محنة الامام احمد لحنبل بن اسحاق ص (٤٩) .
 واعتقاد اهل السنة والجماعة لعدى بن مسافر ص (١٦) .
 وقواعد العقائد للغزالي ضمن القصور العوالي (٤ : ١٥١) .
 وموافقة صحيح المنقول لابن تيمية (٢ : ٤٠ ، ٤١) .
 وشرح الاصفهانية له ص (٣٠ ، ٣١) . وشرح حديث
 النزول ص (١٥٦) . وشرح قصيده ابن القيم النونية
 للمهراسي (١ : ١١٢ ، ١١٣) .

يدل على هذا ما في القرآن الكريم من الاخبار عن ذلك بقوله تعالى : " قال الله " وقوله " يقول الله " في مواضع كثيرة جدا ، وقوله : " وكلم الله موسى تكليما " (١) وقوله : " ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه " (٢) والتكليم هو المشافهة ، وقوله : " ولولا كلمة سبقت من ربك " (٣) ، وما في القرآن من ذكر مناداته ومناجاته بقوله تعالى : " فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سواتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وناداهما ربهما ألم أنهما عن تلكم الشجرة . وأقل لكما ان الشيطان لكما عدو مبين " (٤) . وذكر سبحانه نداءه لموسى عليه السلام في عدة مواضع من كتابه منها قوله تعالى : " ونادينا من جانب الطور الأيمن وقربناه نجيا " (٥) والنداء لا يكون الا صوتا مسموعا حادثا بكلام والكلام لا يكون الا حروفا .

ومما يدل على كلام الله أيضا في القرآن ما ذكر من انما الله - وقصصه كقوله تعالى : " قد نبأنا الله من أخباركم " (٦) وقوله : " نحن نقص عليك أحسن القصص " (٧) . وما فيه من ذكر حديثه كقوله :

(١) سورة النساء : آية (١٦٤)

(٢) سورة الأعراف : آية (١٤٣)

(٣) سورة الشورى : آية (١٤)

(٤) سورة الأعراف : آية (٢٢)

(٥) سورة مريم : آية (٥٢)

(٦) سورة التوبة : آية (٩٤) .

(٧) سورة يوسف : آية (٣)

" ومن أصدق من الله حديثاً " (١) وقوله : ^{اللهم} أنزل أحسن الحديث " (٢) . وغير ذلك مما يدل على أن الله سبحانه متكلم وأن القرآن كلامه .

ثم أنه سبحانه يتكلم بصوت لا مثل له والصوت الذي ينادى به عباده يوم القيامة ، والصوت الذي سمعه منه موسى عليه السلام هو حروف مؤلفة ، وليس شيء من ذلك مخلوقاً ، ولا يماثل صفات المخلوقات ، لأنه تبارك وتعالى يتكلم بصوت نفسه وحروف نفسه وذلك غير مخلوق ، وصفات الله تعالى لا تماثل صفات العباد ، فان الله تعالى كليس كمثله شيء ، لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله (٣) .

(١) سورة النساء : آية (٨٧)

(٢) سورة الزمر : آية (٢٣)

(٣) انظر رسالة في اثبات الاستواء والفوقية ومسألة الحرف والصوت في القرآن لأبي محمود الجويني ضمن الرسائل المنيرية المجلد الأول (١ : ١٧٥ ، ١٧٦ ، ١٨٤) . وشرح الاصفهانية ص (٣١ ، ٣٢ ، ٦٦) . وقاعدة في صفة الكلام لابن تيمية ضمن الرسائل المنيرية المجلد الأول (٢ : ٦١ ، ٦٢) . وكتاب مذهب السلف القويم ضمن الرسائل والمسائل (٣ : ٢٢ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٥٣ ، ٥٨ ، ٦٢) . والتوحيد لابن خزيمة ص (١٤٥) . ومختصر الصواعق (٢ : ٤٠١) ذكر أن الله تكلم بحرف وصوت .

ولم يتعرض ابن حزم لهذا الجانب - فيما أعلم - فلم يذكر
هل تكلم الله بحرف وصوت أم لا ؟

وجنس الحروف التي تكلم الله بها بالقرآن وغيره ليست مخلوقة
والكلام العربي الذي تكلم الله به ليس مخلوقا ، والحروف المنتزعة
فيه جزء منه ولا زمة له وقد تكلم الله بها فلا تكون مخلوقة ، والحروف
المعينة محدثة لأن لها مبدأ ونهاية ، وهي مسبقة بنفيها وما كان
كذلك لم يكن الا محدثا . (١)

الكلام على القرآن :

القرآن كلام الله تعالى منزل غير مخلوق منه بدأ . أي هو
المتكلم به ابتداء لم يخلقه في غيره - واليه يعود - أي أنه يسرى
به حتى لا يبقى في المصاحف منه حرف ولا في القلوب منه آية . (٢)

-
- (١) انظر كتاب مذهب السلف القويم ضمن الرسائل والمسائل لابن
تيمية (٣ : ٤٦ ، ٥٦ ، ٥٧) .
(٢) انظر ذكر محنة الامام احمد لحنبل بن اسحاق ص (٤٩) .
والملو للعلي الخفار للذهبي ص (١٠٣) وكتاب بيان
المعاني في شرح عقيدة الشيباني (٥ / أ) مخطوط . والعقيدة
الواسطية ضمن مجموعة الرسائل الكبرى (١ : ٤٠١) . ومذهب
السلف القويم ضمن الرسائل والمسائل (٣ : ٣٥) . ورسالة في
الجواب عن يقول ان صفات الرب نسب واضافات ضمن جامع الرسائل
(١ : ١٦٢) وشرح الاصفهانية ص (٥ ، ٦) . ومختصر
الصواعق (٢ : ٣٨٠) . وشرح الطحاوية ص (١٢١) .

وقد تكلم الله بلفظه ومعناه بصوت نفسه قال تعالى :

" وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله " (١)

فبين أن الكلام المسموع هو كلام الله تعالى وقد سمعه صلى الله عليه وسلم من جبريل عليه السلام الذي سمعه من الله تعالى ونزل به اليه وأسمعه محمد صلى الله عليه وسلم لأصحابه ، وهو الذي نتلوا نحن بالسنتنا كما قال صلى الله عليه وسلم : " زينوا القرآن بأصواتكم " (٢) وهو الذي بين الدفتين ، وما في صدورنا مسموعا ومكتوبا ومحفوظا كله كلام الله غير مخلوق . (٣)

والله هو المتكلم بالقرآن والتوراة والانجيل وغير ذلك من كلامه بكلام لم يكن أزليا قدما بقدم الله ، وان كان جنس كلامه تبارك وتعالى

(١) سورة التوبة : آية (٦) .

(٢) انظر صحيح البخارى (٤ : ٢١٦) . وسنن أبي داود :

(٢ : ٧٤) . وسنن الدارمي (٢ : ٤٧٤) . وسنن

ابن ماجه (١ : ٤٢٦) . ومسند الامام احمد (٤ : ٢٨٣ ،

٢٨٥ ، ٢٩٦ ، ٣٠٤) .

(٣) انظر كتاب الفقه الاكبر للشافعي ص (١٥) . وكتاب خلق

أفعال الصالح للبخارى ص (٧) . والاعتقاد على مذهب

السلف للبيهقي ص (٤١) . وكتاب مذهب السلف القويم

ضمن الرسائل والمسائل لابن تيميه (٣ : ٢١ ، ٢٣ ، ٤٥)

والمدخل الى مذهب الامام احمد لابن بدران ص (١٠) ،

١٢ ، ١٣) .

قد يما وليس مغلوقة منفصلا عنه وهو يتكلم بمشيئته وقدرته وكلامه قائم بذاته تعالى . (١) وهو من علمه وفيه أساؤه وذلك لا يكون مغلوقة قال الله تعالى : " فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم " (٢) ، وقال : " ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم قل ان هدى الله هو الهدى ولئن اتهمتم أهواءهم بعد الذي جاءك من العلم مالك من الله من ولي ولا نصير " (٣) وقال : " ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك ، وما أنت بتابع قبلتهم ومابعضهم بتابع قبله بعض ولئن اتهمتم أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم انك اذا لمن الظالمين " (٤)

وفي الآيات دليل على أن الذي جاءه صلى الله عليه وسلم من العلم هو القرآن المنزل من عند الله تبارك وتعالى (٥) يقول تعالى :

-
- (١) انظر كتاب مذهب السلف القويم ضمن الرسائل والمسائل لابن تيمية (٣ : ٣٥ ، ٤٦) ، ومجموع الفتاوى له (١٢ : ٥٤) .
 والمعتد في اصول الدين لابي يعلى ص (٨٦ ، ٨٧) . وحاشية الدرة المضيئة للسفاريني ص (١٢) .
 (٢) سورة آل عمران : آية (٦١)
 (٣) سورة البقرة : آية (١٢٠)
 (٤) سورة البقرة : آية (١٤٥)
 (٥) انظر كتاب السنة لاحمد بن حنبل ص (٤ ، ١٩) . وذكر محنة الامام لحنبل ص (٤٨ ، ٦٠ ، ٦١) ومسائل الامام احمد رواية اسحاق بن هاني* (٢ : ١٥٣ ، ١٥٤) والابانسة للاشعري ص (٢٦) والشرعية للأجرى ص (٧٥) .

" واذ ابدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا انما أنت مفتر بـل
أكثرهم لا يعلمون " (١) . وقال : " تنزيل الكتاب من الله العزيز
الحكيم " (٢) . وقال : " حم تنزيل الكتاب من الله العزيز العليم " (٣) .
وقال : " حم تنزيل من الرحمن الرحيم كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا
لقوم يعلمون " (٤) . فأخبر سبحانه وتعالى أنه منزل من الله . ولم
يخبر عن شيء أنه منزل منه الا كلامه بخلاف نزول الملائكة والمطر
والحديد وغير ذلك .

أما نزول الملائكة والمطر فورد مقيدا بالانزال من السماء ويراد به
العلو أى نزول الملائكة من عند الله ، ونزول المطر من السحاب ، ونزول
الحديد وغيره ورد مطلقا فلا يختص بنوع من الانزال فيتناول الانزال من
أعلى الى أسفل كانزال الحديد من رؤوس الجبال ، والانزال من
ظهور الحيوان كانزال الفحل الماء .

والنزول المقيد بأنه من الله لم يرد الا في نزول القرآن ، وليس
من الله جل وعلا شيء مخلوق " (٥) .

(١) سورة النحل : آية (١٠١)

(٢) سورة الزمر : آية (١)

(٣) سورة غافر : آية (١ ، ٢)

(٤) سورة فصلت : الآيات (١ ، ٢ ، ٣)

(٥) كتاب السنة لأحمد بن حنبل ص (٢٥) . والشريعة

للأجرى ص (٧٩) .

فالقُرآن نزل به جبريل عليه السلام بعدما سمعه من الله تعالى
وسمعه محمد صلى الله عليه وسلم من جبريل . قال تعالى : " قل
من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك باذن الله " (١) . وقال :
" نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي
مبين " (٢) .

وقال : " قل نزله روح القدس من ربك بالحق " (٣) فأخبر
تعالى أنه نزله روح القدس وهو الروح الأمين جبريل عليه السلام من الله
بالحق على قلب محمد صلى الله عليه وسلم على الحقيقة . (٤)
فليس مخلوقا يدل على هذا قوله تعالى : " انما قولنا لشيء
انذا أردناه أن نقول له كن فيكون " (٥) .

(١) سورة البقرة : آية (٩٧)

(٢) سورة الشورى : الآيات (١٩٣ ، ١٩٤ ، ١٩٥) .

(٣) سورة النحل : آية (١٠٢)

(٤) انظر كتاب مذهب السلف القويم ضمن الرسائل والمسائل لابن

تيميه (٣ : ١٧ ، ١٨) . ورسالة التبيان في نزول القرآن

ضمن المجموعة الكبرى له (١ : ٢١٥ - ٢١٧) . وقاعدة فسي

صفة الكلام له ضمن الرسائل المنيرة المجلد الاول (٢ : ٥١)

والمعتمد في اصول الدين لأبي يعلى ص (٩٠) . ومختصر

الصواعق المرسلة (٢ : ٣٧٨ - ٣٨٠) . وشرح الطحاوية

ص (١٢١ ، ١٢٢) .

(٥) سورة النحل : آية (٤٠)

يقول أبو الحسن الأشعري : " فلو كان القرآن مخلوقا لوجب أن يكون مقولا له كن فيكون ، ولو كان الله عز وجل قائلًا للقول كن . كان للقول قولا وهذا يوجب أحمد أمرين :

أما أن يوئل الأمر الى أن قول الله غير مخلوق ، أو يكون كل قول واقع بقول لا الى غاية ذلك محال ، وإذا استحال ذلك صح وثبت أن لله عز وجل قولا غير مخلوق " (١)

ويقول تعالى : " الاله الخلق والأمر " (٢) . فصل سبحانه بين الخلق والأمر بالواو الذى هو حرف الفصل ، ولو كان أمره مخلوقا لكان كأنه قال الاله الخلق والخلق ، وهذا تكرار من الكلام لا فائدة فيه وينزه القرآن عنه . فينبغي أن يحمل على فائدة جديدة .

ويقول تعالى : " الرحمن علم القرآن خلق الانسان " (٣) . فلما جمع سبحانه في الذكر بين القرآن الذى هو كلامه ، وصفته وبين الانسان الذى هو خلقه ومصنوعه . خص القرآن بالتعليم والانسان بالتخليق ، فلو كان القرآن مخلوقا كالانسان لقال : خلق القرآن والانسان ،

(١) الابانة للأشعري ص (١٩ ، ٢٠) . وانظر كتاب اللصيح

له ص (٣٣ - ٣٥) . والاعتقاد على مذهب السلف

للبيهقي ص (٣٢ ، ٣٣) .

(٢) سورة الأعراف : آية (٥٤)

(٣) سورة الرحمن : الآيات (١ ، ٢ ، ٣) .

ويقول تعالى : " ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره " (١) والسماء والأرض لا تقوم بمخلوق . (٢)

يقول الآجري (٣) " من زعم أن القرآن مخلوق ، فقد زعم أن الله عز وجل مخلوق ، يقول الله عز وجل : " بسم الله الرحمن الرحيم " ، فالرحمن لا يكون مخلوقا ، والرحيم لا يكون مخلوقا ، والله لا يكون مخلوقا " (٤)

والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق حيث تصرف أي حيث تلى وكتب وقرئ . ما هو في نفس الأمر كلام الله ، فهو كلامه لفظه ومعناه قرآن واحد غير مخلوق (٥)

(١) سورة الروم : آية (٢٥)

(٢) انظر الابانة ص (١٩ ، ٢٦) ، ومحنة الامام أحمد لحنبل ص (٥٩) . والمعتد في اصول الدين ص (٨٧) . والاعتقاد على مذهب السلف للبيهقي ص (٣٣) .

(٣) هو ابوبكر محمد بن الحسين الآجري الفقيه الشافعي المحدث كان صالحا عابدا له كتب كثيرة منها كتاب الأربعين حديثا ، وكتاب الشريعة جاور بمكة ثلاثين عاما ومها توفي سنة ٣٦٠ من الهجرة . والآجري بضم الجيم وتشديد الراء نسبة الى قرية بالعراق ، انظر الفهرست لابن النديم ص (٣٠١ ، ٣٠٢) ووفيات الاعيان (٤ : ٢٩٢ ، ٢٩٣) وشذرات الذهب (٣ : ٣٥) .

(٤) كتاب الشريعة للآجري ص (٧٨) .

(٥) انظر عقيدة السلف واصحاب الحديث للصابوني ضمن الرسائل

==

المنيرية المجلد الاول (١ : ١٠٧) .

والادلة على أن القرآن غير مخلوق كثيرة جدا ، وما ذكرناه
اشارة الى بعضها ويطول بنا المقام لو ذكرناها .

الكلام المتلو والمسموع :

من تكلم مبتدئا بكلام نسب هذا الكلام اليه ، وان جرى على
لسان غيره فيقال : قال فلان ، وهذا كلام فلان وتستمر نسبة هذا
الكلام اليه ، مع أن غيره يوعده بصوته وحركاته . والسامع يسمعه ممن
يلقيه على أنه كلام من قاله أولا مع أن ما بلغ مسمعه صوت الناقل فلم
يغيره ذلك عن نسبته الى المتكلم به أو لا . فالقرآن كلام الله تعالى
ان لم يسبقه الى الكلام به أحد .

يقول ابن تيمية : " اذا قرأ الناس كلام الله تعالى فالكلام فسي
نفسه غير مخلوق اذا كان الله قد تكلم به ، واذا قرأه المبلغ لم يخرج عن
أن يكون كلام الله فان الكلام كلام من قاله مبتدئا أمرا يأمر به ، أو خبرا
يخبره ليس هو كلام المبلغ له عن غيره ان ليس على الرسول الا البلاغ
المبين .

واذا قرأه المبلغ فقد يشار اليه من حيث هو كلام الله فيقال هذا
كلام الله مع قطع النظر عما بلغه به العباد من صفاتهم وقد يشسار
الى نفس صفة العبد كحركته وحياته وقد يشار اليهما فالشار اليه

== ومذهب السلف القويم ضمن الرسائل والمسائل لابن تيمية :

(٣ : ٦٠) . والمدخل الى مذهب الامام أحمد لابن بدران

ص (١٠ ، ١٢ ، ١٣) .

الأول غير مخلوق ، والمشار اليه الثاني مخلوق والثالث منه مخلوق
ومنه غير مخلوق " (١) .

والمسموع من القارىء كلام الله تعالى على الحقيقة لقوله :

" وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله " (٢)

فبين أن المسموع كلام الله تعالى . ويدل لهذا أيضا توعده الله

تبارك وتعالى بالنار للصفيرة بن شعبة المخزومي على مقالته حين سمع

تلاوة القرآن من النبي صلى الله عليه وسلم بقوله : " ان هذا الا قسول

البشر " (٣) . فقال تعالى : " سأصليه سقر " (٤) . أى على مقالته

هذه ولو كانت التلاوة التي سمعها للقرآن غير المتلو لما توعده بالنار .

(١) مذهب السلف القويم ضمن مجموعة الرسائل والمسائل :

(٣ : ٥٨ ، ٥٩) . وانظر كتاب الفقه الاكبر فسي

التوحيد للشافعي ص (١٥) . والابانة للاشعري ص (٢٩) .

والانصاف للهاقلاني ص (٨١ - ٨٩) . والمعتد فسي

اصول الدين ص (٩٠ ، ٩١) . والاعتقاد للبيهقي ص

(٤١) . ولمع الأدلة للجويني ص (٩٢) . وبيان الصماني

في شرح عقيدة الشيعاني ص (٩ / أ) مخطوط .

(٢) سورة التوبة : آية " (٦) .

(٣) سورة المدثر : آية (٢٥)

(٤) سورة المدثر : آية (٢٦)

لكن سمع السامع ، وفهم الفاهم لكلام الله تعالى شي * حدث فـي السامع والفاهم عند ارادة الله تعالى سماع كلامه وفهمه . (١)

ولا يجوز اطلاق اللفظ على القرآن ، فلا يقال لفظي أو اللفظ بالقرآن مخلوق ، أو غير مخلوق ، لأن اللفظ في لغة العرب : أن ترمي في الشي * كان في فيك ، ولفظ بالشي * يلفظ لفظا تكلم . يقول تعالى : " ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد " (٢) . ولفظت بالكلام ، وتلفظت به أى تكلمت . (٣)

وقال الامام أحمد : " من قال لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي " (٤) لأن هذا يشعر أن هذا القرآن الذى يقروءه ويلفظ به مخلوق من اللفظ وهو الرمي ، لأن كلمة اللفظ فيها اجمال .

(١) انظر الرد على الجهمية للدارمي ص (٨٥) . والانصاف

للهاقلاني ص (٩٤ ، ٩٥) . والاعتقاد للبيهقي ص (٤١) .

والمعتمد في اصول الدين لابي يعلى ص (٨٨) . ولمعة

الاعتقاد لابن قدامة ص (١٤) .

(٢) سورت ق : آية (١٨) .

(٣) انظر مختار الصحاح ص (٦٠١) ، ولسان العرب (٩ : ٣٤١ ،

٣٤٢) .

(٤) كتاب السنة لأحمد بن حنبل رواية ابنه عبد الله ص (٢٩) .

وانظر مسائل الامام احمد رواية اسحاق بن ابراهيم ص (١٥٢ ،

١٥٤) .

والذين قالوا هذا القول أرادوا اثبات أنه مخلوق فزبنوا
بدعتهم بهذا القول ، والذي يصح أن يقال عن القرآن أنه
يقرأ ويتلى ويكتب ويحفظ . (١)

-
- (١) انظر كتاب السنة للإمام احمد ص (٢٨ ، ٢٩) ، والابانة
للأشعري ص (٢٩ ، ٣٠) . ومقالات الاسلاميين له :
(٢ : ٢٧١) . وكتاب الشريعة للأجري ص (٨٩) .
وعقيدة السلف واصحاب الحديث للصابوني ضمن الرسائل المنيرية
المجلد الاول (١ : ١٠٨ ، ١٠٩) . والمعتمد في اصول
الدين لأبي يحيى ص (٨٩ ، ٩٠) . وكتاب مذهب السلف
القيوم لابن تيميه ضمن الرسائل والمسائل (٣ : ٢١ ، ٢٤) .
ومختصر الصواعق المرسله (٢ : ٤٣٨ - ٤٤١) . والمدخل
الى مذهب الامام احمد لابن بدران ص (١٠) .

المكتوب في المصاحف :

المكتوب في المصاحف هو كلام الله تعالى غير مخلوق وفي الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : " لا تسافروا بالقرآن الى ارض العدو " (١) . وقال تعالى : " بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ " (٢) . وقال : " يتلو صحفا مطهرة فيها كتب قيمة " (٣) وقال : " كلا انها تذكرة فمن شاء ذكره في صحف مكرمة مرفوعة مطهرة " (٤) وقال : " انه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون " (٥) . وفي الحديث والآيات دليل على أن المكتوب في المصاحف وفي اللوح المحفوظ كلام الله تعالى وهو القرآن حقيقة وما كتب فيها من الحروف التي تكلم الله بها غير مخلوقة . (٦)

-
- (١) انظر تخريج الحديث ص (٢٥٨) من الرسالة .
 - (٢) سورة البروج آية (٢١ ، ٢٢) .
 - (٣) سورة البينة : آية (٢ ، ٣)
 - (٤) سورة عبس : الآيات (١١ - ١٤)
 - (٥) سورة الواقعة : الآيات (٧٧ - ٧٩) .
 - (٦) انظر الفقه الأكبر للشافعي ص (١٥) . والابانة للاشمري ص (٢٩٩) . والانصاف للباقلاني ص (٧٨) . والمعتد في اصول الدين ص (٩١) . والاعتقاد للبيهقي ص (٤٠) . ولمع الادلة للجويني ص (٩٢) . ولمعة الاعتقاد لابن قدامة ص (١٤) . وكتاب مذهب السلف القويم ضمن الرسائل والمسائل لابن تيمية (٣ : ٢١ ، ٤٧ ، ٥٧) . وقاعدة في صفة الكلام له ضمن الرسائل المنيرية المجلد الاول (٢ : ٥٧ ، ٥٨) وكتاب بيان المعاني في شرح عقيدة الشيعاني ص (٥ / أ) مخطوط . وشرح الطحاوية ص (١١٨) .

المضاف الى العباد :

ان ما كان من صفات العباد ، وأفعالهم التي بها يقرؤون ويكتبون كلام الله تعالى - كأصواتهم ، ومدادهم ، فهو مخلوق ، لان العبد وصوته وحركاته وسائر صفاته مخلوق ، فالقرآن الذي يقرؤه المسلمون هو كلام الله تعالى حقيقة ، والصوت الذي يقرأ به العبد صوت القارى* يقول صلى الله عليه وسلم : " زينوا القرآن بأصواتكم " (١) . فبين صلى الله عليه وسلم أن الأصوات التي يقرأ بها القرآن أصواتنا ، وهي بلا شك مخلوقة والقرآن كلام الله غير مخلوق . يقول صلى الله عليه وسلم :

" ليس منا من لم يتغن بالقرآن " (٢)

وفي هذا أن رفع الصوت وتحسينه بالقرآن منسوب الى فعل العبد ويقول تعالى : " قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا " (٣) . وقال : " ولو أن ما في الارض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله " (٤) ففرق سبحانه وتعالى بين المداد الذي تكتب به الكلمات وهو مخلوق ، وكلمات الله الغير مخلوقة .

-
- (١) انظر تخريج الحديث ص (٢٦٧) من الرسالة .
- (٢) انظر صحيح البخارى (٤ : ٢١٤) ، وسنن ابى داود (٢ : ٧٤) وسنن الدارمي (١ : ٣٤٩) . و (٢ : ٤٧١) . وسنن ابن ماجه (١ : ٤٢٤) ومسنند الامام احمد (٢ : ٢٧١ ، ٢٨٥ ، ٤٥٠) .
- (٣) سورة الكهف : آية (١٠٩)
- (٤) سورة لقمان : آية (٢٧)

والقرآن واحد لا يكثر في نفسه بكثرة قراءة القراء ، وإنما الذي
يكثر ما يقرأون به القرآن . فما يكثر ويحدث في العباد فهو
مخلوق (١) .

يقول البخاري : " حركاتهم - أي العباد - وأصواتهم
واكتسابهم وكتابتهم مخلوقة " .

فأما القرآن المتلو الصين المثبت في المصاحف المسطورة
المكتوب الموعى في القلوب ، فهو كلام الله ليس بمخلوق قال الله :
" بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم " (٢) وقال اسحاق
ابن ابراهيم . (٣)

(١) انظر كتاب خلق أفعال العباد للبخاري ص (١٨ ، ٢٣ -
٢٦ ، ٣٢ - ٣٨ ، ٧٥ - ٧٧) والانصاف للباقلاني
ص (٨٩ - ٩٣) . والاعتقاد للبيهقي ص (٤١) .
ولمع الأدلة للجويني ص (٩٣) . وكتاب مذهب السلف
القويم ضمن الرسائل والمسائل (٣ : ٢١ ، ٢٢ ، ٢٤ ،
٤٥ ، ٤٧ ، ٥٣ ، ٥٥ ، ٥٧) وقاعدة في صفة
الكلام ضمن الرسائل المنيرية المجلد الاول (٢ : ٦٧ ، ٦٨)
ومجموع الفتاوى لابن تيميه (٨ : ٤٠٧) .

(٢) سورة المنكبوت : آية (٤٩) .

(٣) هو أبو يعقوب بن راهويه أحد الأئمة الاعلام ثقة حجة أخذ عنه
احمد والبخاري ومسلم وغيرهم توفي سنة (٢٣٨) وكان مولده
سنة (١٦١ هـ) انظر ميزان الاعتدال (١ : ١٨٢ ، ١٨٣)
وشذرات الذهب (٢ : ٨٩) . والاعلام (١ : ٢٩٢) .

فأما الأوعية فمن يشك في خلقها ؟ قال الله : " وكتاب مسطور
في رق منشور " (١) . وقال : " بل هو قرآن مجيد في لسوح
محفوظ " (٢) . فذكر أنه يحفظ ويسطر قال : " وما يسطرون " (٣) (٤)
فكلام الله تعالى غير مخلوق ، ومنسب الى المخلوق فمخلوق .

-
- (١) سورة الطور : آية (٢ ، ٣)
(٢) سورة البروج : آية (٢١ ، ٢٢)
(٣) سورة القلم : آية (١)
(٤) كتاب خلق أفعال العباد ص (١٨) .

(٦) السمع والبصر :

يذهب ابن حزم في سمع الله تعالى وبصره الى القول بان الله تعالى سميع بصير بذاته ، وهو لم يزل سميعا للمسموعات بصيرا للمبصرات يــــرى المرئيات ويسمع المسموعات ومعنى هذا انه عالم بكل ذلك كما قال تعالى " اننى معكما اسمع وارى ^(١) .

ولا يقول : ان الله تعالى سميع بسمع ، ولا بصير ببصر وحجته عــــدم ورود النص بذلك ^(٢) .

اثبات ابن حزم ان الله تعالى سميع بصير بذاته دون القول انه سميع بسمع بصير ببصر يتمشى مع مذهبه الظاهرى .

لكننا نراه يخالف هذا المذهب حقيقة حيث جعل الله تعالى سميعا بصيرا بذاته ثم ارجع ذلك الى العلم وليس فى ظاهره ما استدل به ما يؤيد هذا .

وهذا المسلك يوافق الكعبى ومن تبعه من المعتزلة البغداديين الذين يرون ان الله تعالى سميع بمعنى انه عالم بالمسموعات ، وبصير بمعنى انه عالم بالمبصرات ^(٣) .

(١) سورة طه : ٤٦ .

(٢) انظر الفصل (٢ : ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٤٠ ، ١٤١ ، ١٦٠) ، المحلى

. (٤٢ : ١)

(٣) انظر اصول الدين للبغدادى (ص ٩٦-٩٨) ، الفرق بين الفرق له

(ص ١٨١) ، نهاية الاقدام للشهرستانى (ص ٣٤١) ، الملل له (ص ٧٨) .

وقد عرفنا مذهب ابن حزم في علم الله تعالى ^(١) وبيننا انه يقول الى
مذهب ابى الهذيل العلاف من المعتزلة، وان حقيقة هذا القول تجريد
الذات عن الصفات كما هو رأى الفلاسفة .

واهل الاثبات كلهم على خلاف هذا الرأى .

يقول ابن تيمية : " اثبات كونه سميعا بصيرا ، وانه ليس مجرد العلم
بالمسموعات والمرئيات هو قول اهل الاثبات قاطبة من اهل السنة
والجماعة ^(٢) .

وقد وافق اهل الاثبات طائفة من المعتزلة البصريين ^(٣) .

قال عبد القاهر البغدادي : " ان البصريين منهم - اى من
المعتزلة - مع اصحابنا في ان الله عز وجل سامع الكلام والاصوات على
الحقيقة لا على معنى انه عالم بها ^(٤) .

وقد استدل ابن حزم بقوله تعالى : " اننى معكما اسمع وارى ^(٥)

(١) انظر (ص ٢٢٧-٢٣٣) من الرسالة .

(٢) شرح الاصفهانية (ص ٧٣) ، وانظر المعتمد في اصول الدين
لابى يعلى (ص ٤٨) .

(٣) انظر الفرق بين الفرق للبغدادي (ص ١٨١) ، شرح الاصفهانية
(ص ٧٣) .

(٤) الفرق بين الفرق للبغدادي (ص ١٨١) .

(٥) سورة طه : ٤٦ .

على جعل سمع الله تعالى للمسموعات وبصره للمبصرات ورؤيته للمرئيات علمه بذلك . وليس في الآية دليل لما ذهب اليه بل دلالتها تخالفه لان فيها التفريق بين السمع والرؤية ولو كانا بمعنى العلم لما كان لهذا فائدة وكان لفوا ، ان يكون المعنى ، اننى معكما اعلم ، واعلم . وهذا لا يليق بكلام الله تعالى .

وما يدل على ان سمع الله تعالى وبصره غير علمه تفريقه سبحانه بين السمع والبصر كما في الآية المذكورة وفي غيرها كقوله تعالى : " ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها واذا حكمت بين الناس ان تحكموا بالعدل ان الله نعماء يعظكم به ان الله كان سميعا بصيرا ^(١) . . . وقوله : " قد سمع الله قول التى تجادلن فى زوجها وتشتكن الى الله والله يسمع تحاوركما ان الله سميع بصير ^(٢) . وقوله : " لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنيا ^(٣) ، وقوله : " ام يحسبون اننا لانسمع سرهم ونجواهم بلى ورسلنا لديهم يكتبون ^(٤) . وقوله " الم يعلم بان الله يرى ^(٥) .

(١) سورة النساء : ٥٨ .

(٢) سورة المجادلة : ١ .

(٣) سورة آل عمران : ١٨١ .

(٤) سورة الزخرف : ٨٠ .

(٥) سورة العلق : ١٤ .

فالايات تفرق بين العلم وبين السمع والبصر ولا يفرق بين علم
وعلم لتتبع المعلومات كما قال : " الذى يراك حين تقوم وتقلبك فى
الساجدين انه هو السميع العليم " (١) وقوله : " واما ينزغك من الشيطان
نزعفاستعد بالله انه سميع عليم " (٢) . وقال سبحانه : " وان عزموا الطلاق
فان الله سميع عليم " (٣) . وفى الايات السابقة ذكر سمعه لا قوالهم وعلمه
ليتناول باطن احوالهم .

قال ابو منصور الماتريدى فى تفسير قوله تعالى : " انك انت
السميع العليم " (٤) : " انك انت " السميع " لدعائهم " العليم " بمانوا
واضروا " (٥) .

والايات عموما فيها التفريق بين السمع والبصر والعلم وان كل
منها له متعلق يتعلق به يناسبه دون غيره ويتم به من المعنى ما لا يتم
بغيره .

والعلم اعم من السمع . والبصر فيتعلق بكل شئ . اى بالواجب
والممكن والمستحيل ، لان كل ذلك يصلح ان يكون معلوما . اما السمع
والبصر فيتعلقان بالمسموعات والمبصرات ، فلا يجوز ان يكون كل معلوم

(١) سورة الشعراء : ٢١٨ - ٢٢٠ .

(٢) سورة الاعراف : ٢٠٠ .

(٣) سورة البقرة : ٢٢٧ .

(٤) سورة البقرة : ١٢٧ .

(٥) تأويلات اهل السنة للماتريدى (١ : ٢٨٩) .

مسموعا او مبصرا ، ويوجد الانسان من نفسه معنى زائدا على العلم بالدليل
او الخبر عند السمع والبصر لا محالة ان هذه التفرقة كما يشهد بصدقها
نظر ذوى الالباب فانكارها مما لا سبيل اليه الا عن جحد او عناد .^(١)

بعد ان بينا انه ليس المراد بالسميع والبصير العلم بالمسموعات
والمبصرات كما قال ابن حزم نبيين ايضا مخالفتا لما ذهب اليه من
ان الله تعالى سميع بصير لا يسمع وبصر فنقول : ان الله تعالى سميع
بسمع ، وبصير ببصر وهذا مذهب اهل السنة والجماعة . وقد بينا هذا
عند الكلام على اتصاف الله تعالى بالصفات .^(٢) وان المذهب الصحيح هو
ان اسما الله تعالى ليست اعلاما جامدة فكل اسم مشتق من صفة .

ونريد هنا ان نبين الادلة على اثبات ان السمع والبصر صفتان
قائمتان بذاته تعالى زائدتان على كونه عالما .^(٣) زيادة على دلالة

(١) انظر الفقه الاكبر للشافعى (ص ١٤) ، الابانة للاشعرى (ص ٤٢) ،
الانصاف للباقلانى (ص ٣٧) ، الاعتقاد للبيهقى (ص ٢٦) الاقتصاد
للفزالى (ص ٩٨) ، قواعد العقائد له ضمن البصير العوالى
(٤ : ١٥١) ، مناهج الادلة لابن رشد ضمن فلسفة ابن رشد
(ص ٧٤) ، غاية المرام للامدى (ص ١٢٦ ، ١٢٧) ، شرح الاصفهانية
لابن تيمية (ص ٧٤) ، مجموع الفتاوى له (٣ : ١٣٣ ، ١٣٤) ، (٥ :
٤٩٤) ، شرح المواقف (ص ١٤٣) .

(٢) انظر (ص ١٩٣-١٩٧) من الرسالة .

(٣) انظر اصول الدين للبغدادى (ص ٩٦-٩٨) ، ونهاية الاقدام
لشهرستانى (ص ٣٤١ ، ٣٤٥ ، ٣٤٦) ، غاية المرام للامدى (ص ٢٦١
١٢٧) ، شرح الاصفهانية (ص ٧٣ ، ٧٤) ، والدليل الصادق على
وجود الخالق لجاب الله (١ : ١٢٧) .

سميع وبصير - الواردة في الايات - على اثبات السمع والبصر .

الدليل الاول :

ان الله تبارك وتعالى لو لم يتصف بالسمع والبصر ، لا يتصف بضد ذلك ، وهو العمى ، والصمم ، لان القابل للشيء لا يخلو عنه او عن ضده والمصحح لكون الشيء سميعا بصيرا هو الحياة فاذا انتفت امتنع اتصاف المتصف بذلك ، والجمادات لا توصف بالسمع والبصر لا نتفاء الحياة فيها واذا كان المصحح هو الحياة كان الحي قابلا لذلك فان لم يتصف به لزم اتصافه باغداده .

ان لو جاز خلو الموصوف عن جميع الصفات المتضادات لزم وجود عين لا صفة لها ، وهو جوهر بلا عرض يقوم به . وقد علم بالاخطار امتناع خلو الجواهر عن الاعراض ، وهو امتناع خلو الايمان والذات عن الصفات ولهذا اطبق العقلاء من اهل الكلام والفلسفة وغيرهم على انكار زعم تجويز جوهر خال عن جميع الاعراض .^(١)

(١) انظر شرح الاصفهانية (ص ٧٤) ، مجموع الفتاوى (٦ : ٨٨) ، واللمع للاشعري (ص ٢٥) ، الانصاف للباقلاني (ص ٣٧) ، المعتمد لابن يعلى (ص ٥٠) ، نهاية الاقدام للشهرستاني (ص ٣٤٢) ، لمع الادلة للجويني (ص ٨٥) ، شرح المواقف (ص ١٤٠ ، ١٤١) ، الدليل الصادق لجاب الله (١ : ١٢٨) .

فان قيل : ان هذه الصفات متقابلة تقابل العدم^(١)، والملكية^(٢)
لا تقابل السلب والايجاب . وما كان كذلك . انما يلزم من انتفاء^{*}
احدهما ثبوت الاخر اذا كان المحل قابلا لهما كالحیوان الذى
لا يخلو اما ان يكون اعمى او بصيرا ، لانه قابل لهما وما لا يقبل الاتصاف
لا بهذا ولا بهذا كالجماذ فليس كذلك .

والجواب بابطال هذا من وجوه كما يقول ابن تيمية : " احدها
ان يقال : الموجودات "نوعان" نوع يقبل الاتصاف بالكمال كالحصى
ونوع لا يقبله كالجماذ ، ومعلوم ان القابل للاتصاف بصفات الكمال اكمل
من لا يقبل ذلك .

وهينئذ : فالرب ان لم يقبل الاتصاف بصفات الكمال للزم
انتفاء اتصافه بها . وان يكون القابل لها - وهو الحيوان الاعمى
الاصم الذى يقبل السمع والبصر - اكمل منه ، فان القابل للسمع والبصر
- فى حال عدم ذلك - اكمل ممن لا يقبل ذلك . فكيف المتصف بها
فلزم من ذلك ان يكون مسلوبا لصفات الكمال - على قولهم - مستنعا عليه
صفات الكمال ، فانتم فررتم من تشبيهه بالاحياء فشبهتموه
بالجمادات ، وزعمتم انكم تنزهونه عن النقائص ، فوصفتموه بما هو اعظم

(١) العدم : هو ان لا يكون فى شىء ، ذات شىء من شأنه ان يقبله
ويكون فيه . انظر معيار العلم للفرالى (ص ٢٢٢) .
(٢) الملكية هى صفة راسخة فى النفس تحصل بسبب فعل من الافعال
بعد طول الممارسة فترسخ فى النفس كيفية هذه الصفة
فتصبح بطيئة الزوال . انظر التعريفات للجرجاني (ص ٢٠٥) .

النقص .

الوجه الثاني : ان يقال : هذا التفريق بين السلب والايجاب وبين العدم والملكة، امر اصطلاحي ، والا فكل ما ليس بحى فانه يسمى ميتا كما قال تعالى : " والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون اموات غير احياء وما يشعرون ايان يبعثون " (١) .

الوجه الثالث : ان يقال : نفس سلب هذه الصفات نقص ، وان لم يقدر هناك ضد ثبوتى ، فنحن نعلم بالضرورة ان ما يكون حيا عليما قديرا متكما ، سميما بصيرا اكمل ممن لا يكون كذلك ، وان ذلك لا يقال سميما ولا اصم كالجماد واذا كان مجرد اثبات هذه الصفات من الكمال ، ومجرد سلبها من النقص : وجب ثبوتها لله تعالى لانه كمال ممكن للموجود ولا نقص فيه حال بل النقص فى عدمه (٢) .

الدليل الثانى :

ان السمع والبصر من صفات الكمال ، فان الحى اذا كان سميما بصيرا اكمل من حى ليس كذلك كما ان الموجود الحى اكمل من موجود ليس بحى وهذا معلوم بضرورة العقل ، واذا كان كذلك فلولم يتصف الرب تبارك وتعالى به لكان ناقصا ، ويتعالى الله عن كل نقص .

(١) سورة النحل : ٢٠ ، ٢١ .

(٢) مجموع فتاوى شيخ الاسلام ابن تيمية (٦ : ٨٩ ، ٩٠) ، شرح العقيدة

الاصفهانى (ص ٨٥) ، شرح المواقف للايخى الموقف الخامس

فى الالهيات (ص ١٤١) .

وهذا الاستدلال مبني على ان كل كمال ثبت للممكن المحض
وهو كمال محض لانقص فيه بوجه من الوجوه ، وهو ما كان كمالا للوجود
غير مستلزم للمعدم فهو جائز عليه وما كان جائزا عليه من صفات الكمال
فهو واجب له لانه واجب قديم فهو به اولى من كل ممكن محدث .

وايضا لو لم يتصف تعالى بالسمع والبصر لكان السميع البصير من
مخلوقاته اكمل منه ومن المعلوم في بدائه العقول ان المخلوق المصنوع
المفعول لا يكون اكمل من الخالق الباري الصانع اذ الكمال لا يكون
الا بامر وجودي والمعدم المحض ليس فيه كمال وكل وجود للمخلوق فالله
خالقه ويمتنع ان يكون الوجود الناقص مبدعا وفاعلا للوجود الكامل (١) .

الدليل الثالث :

ان نفى السمع والبصر عن حي او جماد نقص وما انتفى عنه
ذلك فلا يجوز ان يحدث عنه شئ ، ولا يخلقه ولا يجيب سائلا لانه
لا يسمع كلام احد ولا يبصر احدا فلا يصلح ان يكون محبوبا كما قال
الخليل عليه السلام : " يا ايت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يفني عنك

(١) انظر شرح العقيدة الاصفهانية لابن تيمية (ص ٨٥ ، ٨٦) موافقة

صحيح المنقول لصريح المعقول له (١ : ١٤ ، ١٥) ، قاعدة في صفة

الكلام له ضمن مجموعة الرسائل النورية المجلد الاول (٢ : ٨٠ ،

(٨) ، الاقتصاد في الاعتقاد للفرالي (ص ٩٩ ، ١٠٠) .

شيئا^(١) وقال لقومه : "هل يسمعونكم ان تدعون^(٢) ومعلوم ان الدليل غير منقلب على ابراهيم عليه السلام في معبوده لانه يحيد سمعا بصيرا يسمع دعاءه ويبصره فلا يلزم عليه ما لزمهم في معبوداتهم من عدم السماع والرؤية، ومن المستقر في الفطران ما لا يسمع ولا يبصر لا يكون ربا معبودا لانه لا يسمع كلام احد ولا يبصر احدا فان لم يكن كالحق الاعلى الاصم كان بمنزلة من هو اقل من ذلك وهو الجماد الذي ليس فيه قبول ان يسمع او يبصر، ونفى قبول هذه الصفات ابلغ في النقص . واقرب الى اتصاف المعدوم من يقبلها واتصف باعدادها ان الانسان الاعشى الاصم اكمل من الحجر ونحوه مما لا يوصف بشئ من هذه الصفات، واذا كان نفي هذه الصفات معلوما بالفطرة انه من اعظم النقائص، والعيوب واقرب شيها بالمعدوم كان من المعلوم بالفطرة ان الخالق ابعد عن هذه النقائص والعيوب من كل ما ينفي عنه ذلك، وان اتصافه تعالى بهذه العيوب من اعظم الممتعات^(٣).

(١) سورة مريم : ٤٢ .

(٢) سورة الشعرا : ٧٢ .

(٣) انظر شرح العقيدة الاصفهانية لابن تيمية (ص ٨٧، ٨٨) ، مجموع الفتاوى له (٦ : ٨٩، ٩٠) ، ونهاية الاقدام للشهريستاني (ص ٣٤٣) ، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (ص ٩٨) ، وناهج الادلة لابن رشد ضمن فلسفة ابن رشد (ص ٧٤) .

(٧) العز والعزة والكبرياء :

يذهب أبو محمد بن حزم إلى اثبات ما ورد إثباته لله تعالى بالخبر من
 العز^(١)، والعزة^(٢)، والكبرياء^(٣). لما روى بسنده عن أبي سعيد الخدري وأبي
 هريرة رضي الله عنهما قالا جميعا : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 "العز أزاره، والكبرياء رداؤه"^(٤). يعني الله تعالى .

ولما روى أيضا بسنده عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه
 وسلم - في حديث خلق الله تعالى الجنة والنار - أن جبريل عليه السلام
 قال لله تعالى : "ومرتك لقد خشيت أن لا يدخلها أحد"^(٥). وهذه العزة

- (١) العز : خلاف الذل . انظر لسان العرب (٧ : ٢٤١) .
- (٢) العزة : هي الرفعة . لسان العرب (٧ : ٢٤١) .
- (٣) الكبرياء : الرفعة في الشرف والعظمة والتجبر، وقيل ذى الكبرياء
 المتعالى من صفات الخلق . وقيل هي عبارة عن كمال الذات، وكمال
 الوجود ولا يوصف بها إلا الله . مختار الصحاح (ص ٥٦١) ، اللسان
 (٦ : ٤٣٩) ، القاموس المحيط (٢ : ١٢٤) .
- (٤) صحيح الإمام مسلم (٤ : ٢٠٢٣) ، وانظر مسند الإمام أحمد (٢ : ٢٤٨)
- (٥) (٦ : ١٩) .
- (٥) انظر سنن أبي داود (٤ : ٢٣٦، ٢٣٧) ، سنن الترمذي (٤ : ٣٩٣
 ٣٩٤) ، وقال حديث حسن صحيح . ومسند أحمد (٢ : ٣٣٢، ٣٣٣ ،
 ٣٥٤، ٣٧٣) ، سند الحديث "حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا
 محمد بن بشر ثنا محمد بن عمرو ثنا أبو سلمة عن أبي هريرة" . قال
 أحمد شاكر في تحقيق المسند (١٤ : ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩) هذا
 الاسناد صحيح .

(١) غير العزة المذكورة في قوله تعالى : " سبحان رب العزة عما يصفون "

لان الاخيرة مربية فهي مخلوقة بلا شك ، وكذا العزة في قوله تعالى :

" فله العزة جميعا " (٢) غير موجبة انها لم تنزل لانها مثل قوله تعالى

" قل لله الشفاعة جميعا " (٣) وهذا غير موجب ان الشفاعة غير مخلوقة .

واما العزة التي اقسم بها جبريل عليه السلام فغير مخلوقة

وليست غير الله تعالى ولا العز ولا الكبرياء ان لو كان شيء من ذلك

غيره لكان اما لم يزل ، واما محدثا فلو كان لم يزل لكان مع الله تعالى

اشياء غيره لم تنزل وهذا شرك مجر ولو كان محدثا لكان تعالى بلا

عز ولا كبرياء قبل ان يخلق كل ذلك وهذا كفر . (٤)

اثبات ابن حزم للعزة لا يختلف عن باقى ما يثبت لله تعالى

من العلم والقدرة والقوة - اى اثبات صوري لا حقيقة له .

ويقسم العزة الى تسمين : مخلوقة وغير مخلوقة .

فالمخلوقة هي المذكورة في قوله تعالى : " سبحان رب العزة

عما يصفون " (٥) فهي هنا مخلوقة لانها مربية كما ذكر هذا ابن حزم

والقول بان هناك عزة مخلوقة قول صحيح لان الله تبارك وتعالى جعلها

(١) سورة الصافات : ١٨٠ .

(٢) سورة فاطر : ١٠ .

(٣) سورة الزمر : ٤٤ .

(٤) انظر المحلى لابن حزم (١ : ٤٢) ، الفصل له (٢ : ١٧١) .

(٥) سورة الصافات : ١٨٠ .

مربوبة في هذه الآية . واثبتها سبحانه لنفسه ولرسوله وللمؤمنين ففى قوله تعالى : " ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين " ^(١) .

اى له العزة والغلبة .

يقول ابو حيان ^(٢) عند تفسير قوله تعالى " سبحانه ربك ربالعزة " ختم الله تعالى هذه السورة بتنزيهه عما يصفه به المشركون واضاف الرب الى نبيه عليه السلام تشريفا له باغاقته وخطابه ، ثم الى العزة وهى العزة المخلوقة الكائنة للانبياء عليهم السلام والمؤمنين ^(٣) .

وان حملت الاغافة فى قوله تعالى " ربالعزة " على الاختصاص بها اى كانه قيل " ذو العزة " اى ان الله تعالى هو المختص بها وحده كما يقال مثلا فلان صاحب صدق لا اختصاصه بذلك ^(٤) . فلا يقال ان العزة

(١) سورة المنافقون : ٨ .

(٢) ابو حيان : هو ابو عبد الله محمد بن يوسف بن طلى بن يوسف بن حيان الاندلسى الفرناطى الجيانى . الشهير بابى حيان من كبار العلماء بالعربية والتفسير والحديث والتراجم واللغات له مصنفات كثيرة تنقل فى بلاد الاندلس وفى غيرها واقام بالقاهرة وبها توفى سنة ٧٤٥ بعد ما كف بصره وكان مولده سنة ٦٥٤ هـ . انظر الرد الوافر للامام ابن ناصر الدمشقى (ص ٦٢ ، ٦٣) ، شذرات الذهب (٦ : ١٤٥ ، ١٤٦) ، الاعلام للزركلى (٧ : ١٥٢) .

(٣) النهر الماد من البحر لابي حيان هامش البحر المحيط (٧ : ٣٧٨) وانظر البحر المحيط له (٧ : ٣٨٠) .

(٤) انظر الكشف للزمخشري (٣ : ٣٥٧) ، البحر المحيط (٧ : ٣٨٠) .

هنا مخلوقة بل صفة لله تعالى .

واستدلال ابن حزم على العزة غير المخلوقة وعلى العز والكبرياء بقول الرسول صلى الله عليه وسلم " العز ازاره ، والكبرياء رداؤه " ، وقول جبريل عليه السلام لله تعالى " وعزتك لقد خشيت ان لا يدخلها احد " دليل صحيح على اثبات العز والكبرياء والعزة لله تبارك وتعالى .

ويدل ايضا على اثبات العزة لله قول ابليس لربه " فيعزتك لا غوينهم اجمعين " ^(١) حيث اقسم هنا بعزة الله تعالى . ^(٢) ولو كانت مخلوقة لما صح ان يقسم بها جبريل عليه السلام ، وابليس لعنه الله .

لكن ابن حزم بعد ان اثبت لله تعالى عزة غير مخلوقة ، وعززا وكبرياء لم يقف على هذا الاثبات ملتزما لما يدل عليه ظاهر تلك النصوص بل ارجع ذلك الى ذات الله تعالى فقال : ان هذه العزة غير مخلوقة وليست غير الله تعالى ولا العز ولا الكبرياء ^(٣) .

وهو بهذا المذهب موافق لابي الهذيل الحلاف موافقة تامة يقول ابو الحسن الاعمري : " واما " ابو الهذيل " من المحترلة فانه اثبت العزة والمعظمة والجلال والكبرياء وكذلك في سائر الصفات التي يوصف بها لنفسه ، وقال : هي الباري كما قال في العلم والقدرة ^(٤) .

(١) سورة ص : ٨٢ .

(٢) انظر البحر المحيط لابي حيان (٧ : ٤١٠) .

(٣) انظر الفصل (٢ : ١٧١) ، والمحلى (١ : ٤١ ، ٤٢) .

(٤) مقالات الاسلاميين للاشمري (١ : ٢٥٦) .

وفى هذا المذهب نفى للصفة من الله تعالى وإثبات لذات مجردة
عن الصفات، ووجود ذات فى الخارج مجردة من الصفات محال بل
وجود الذات الموصوفة بصفات الكمال الثابتة لها لا تنفصل عنها وإنما
يعرض للذهن ذات وصفة كل وحده ويستحيل تحقق ذلك فى الخارج^(١).
والقول الصحيح، أن العزة والعز والكبرياء من صفات الله تبارك
وتعالى حقيقة .

وعلى قول ابن حزم : " لو كان شئ " من ذلك غير الله لكان اما لم
يزل واما محدثا . . . الخ " .

نقول : اذا لم تكن العزة والعز والكبرياء قديمة ولا محدثة فماذا
تكون ؟

قال عند كلامه على العلم " ليس هو غير الله ولا نقول هو الله " ^(٢)
وقد بينا عند نقد مذهبه فى الصفات ان نفى القول بانه الله
تعالى صحيح . اما كون ذلك ليس غير الله فلفظ " الغير " مجمل ونفيه
يوهم معنى فاسدا وكذا اثباته فيجب الاستفصال من المقصود ، ولا داعى
لاعادة ما سبق فليراجع هناك ^(٣) .

(١) انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية (٦ : ٩٨ ، ٩٩) ، رسالة تفصيل

الاجمال فيما يجب لله من صفات الكمال ضمن الرسائل والمسائل

لابن تيمية (٥ : ٥٢ ، ٥١) .

(٢) الفصل (٢ : ١٢٦ ، ١٢٧) .

(٣) انظر (ص ١٩٣ - ١٩٧) من الرسالة .

(٨) النفس والذات :

يثبت ابن حزم النفس لله تعالى لورود النص بذلك : قال تعالى
 " كتب على نفسه الرحمة " (١) وقال " ويحذركم الله نفسه " (٢) وقال ابن حزم
 ان الذات كالنفس ونفس الله تعالى اخبار عنه لا عن شئ * غيره اصلاً (٣)
 مذهب ابن حزم في اثبات النفس والذات لله تعالى مذهب صحيح (٤)
 فيما نرى . موافق لما ورد بالنص من اثبات النفس له تعالى . ولم تصح
 عبارة ابن حزم التي يسوقها بعد كل اثبات يدعيه الا في هذا الموضع
 وهي " ان هذا اخبار عن الله لا عن شئ * غيره " . وهذا محلها التي هي
 له ، لالسائر الصفات الثابتة لله تعالى من العلم والقدرة والكلام ونحو ذلك .
 ومن ادلة اثبات النفس لله تعالى زيادة على ما ذكر قوله تعالى
 لكليمه موسى عليه السلام : " واصطنعتك لنفسى " (٥) وقوله : " كتب على نفسه

(١) نفس الشئ * عينه وحقيقته ، تقول : قتل فلان نفسه واهلك نفسه ، اى اوقع

الهلاك بذاته كلها وحقيقته . انظر مختار الصحاح (ص ٦٧٢) ، لسان

العرب (٨ : ١١٩) .

(٢) سورة الانعام : ١٢ .

(٣) سورة آل عمران : ٢٨ ، ٣٠ .

(٤) انظر الفصل (٢ : ١٧٢) .

(٥) انظر كتاب التوحيد لابن خزيمة (ص ٨) .

(٦) سورة طه : ٤١ .

الرحمة^(١)، وقوله " ويحذركم الله نفسه^(٢)، وقوله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام : " تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك^(٣) ولا يقال ان اطلاق النفس عليه تعالى في الآية الاخيرة من باب المشاكلة لانها وردت من غير ذلك كما في الايات الاولى وفي كثير من الاحاديث النبوية الصحيحة من ذلك ما روى البخاري بسنده عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : " لما خلق الله الخلق كتب في كتابه - وهو يكتب على نفسه وهو وضع عنده على العرش - ان رحمتي تغلب غضبي^(٤) .

تلك بعض الادلة الدالة على اثبات النفس لله تعالى ، وعندنا ان ذات الشيء هي نفسه وحقيقته فلا فرق وسنين ايضا ما يدل على اثبات الذات . ولكن اثبات ابن حزم للذات يخالف مذهبه التزام الظاهر وعدم اثبات شيء لله تعالى من غير ورود النص عليه ، وقد اثبت الذات لا على استناد الى نص وانما على انها كالنفس .

ونرى ان مما يصحح اثبات الذات لله تعالى انها هي نفس الشيء وحقيقته ثم انها وردت عن العرب منسوبة الى الله تعالى كما في قول النابغة :

(١) سورة الانعام : ١٢ .

(٢) سورة آل عمران : ٢٨ ، ٣٠ .

(٣) سورة المائدة : ١١٦ .

(٤) صحيح الامام البخاري (٤ : ١٩٦) ، صحيح مسلم (٤ : ٢١٠٨) سنن

الترمذي (٥ : ٥٤٩) ، سنن ابن ماجه (١ : ٦٧) ، (٢ : ١٤٣٥) ،

مسند الامام احمد (٢ : ٣٩٧ ، ٤٣٣) .

(١) مجلتهم ذك الاله ودينهم
 قويم فما يرجون غير العواقب
 وقول خبيب بن عدى رضى الله عنه حين اسره اهل مكة فلما اخرجوه
 للقتل قال :

(٢) وذلك في ذات الاله وان يشأ
 يبارك على اوصال شلو ممزع
 وقول حسان بن ثابت شاعر الرسول صلى الله عليه وسلم ينشده :
 (٣) وان اخا الاحقاف ان يمدلونه
 يجاهد في ذات الاله ويمد
 فان قيل : ان المراد بقول النابغة ان روى قوله " مجلتهم " بالحاء
 المهبط ، المنزل المختص بالاله وهو بيت المقدس ، وان روى بالمعجمة
 فالمراد كتابهم المنزل من عند الله المختص به وهو الحكم والمواظ الزاجرة

(١) ديوان النابغة (ص ٤٩) ، وانظر شرح اسماء الله الحسنى للقرطبي
 (ص ١٥/أ) .

(٢) انظر صحيح البخارى (٤ : ١٩٦) ، الكامل في التاريخ لابن الاثير
 (٢ : ١٦٨) ، رسالة تفصيل الاجمال لابن تيمية ضمن الرسائل
 والمسائل (٥ : ٥٢) ، شرح اسماء الله الحسنى للقرطبي (ص ١٥/أ)
 مخطوط .

(٣) ديوان حسان (١ : ٢٠٣) ، وانظر اجتماع الجيوش الاسلامية لابن
 القيم (ص ٦٦) ، شرح الطحاوية (ص ٢٢٩) ، فتح البارى لابن
 حجر (ص ٣٨٣) .

(١) من الفواحش والمنكرات .

والمراد بقول خبيب : ان ذلك في الغصلة المختصة بالله وهو طاعته .

ويقول حسان : ان اخا الاحقاف يدعوالى عبادة الله تعالى قلنا : تأويلكم هذا لو جاز لنا الاخذ به بالنسبة لقول النابغة لم يجز بالنسبة لقول خبيب وحسان رضى الله عنهما فقولهما دليل على اثبات الذات من وجهين :

الوجه الاول : ان كان " لفظ ذات " فيهما حقيقة فالرسول صلى الله عليه وسلم لم ينه عنها حين رويت له عن خبيب، وقد قال صلى الله عليه وسلم بعد انشاد حسان له، وانا اشهد . (٢) وهو قد بلغ الرسالة وادى الامانة ونصح الامة، فلا يحتمل الامر غير الجواز .

الثانى : ان كانت فيما وردت فيه مجازا، فلا يصح استعمالها فيه الا اذا كان المعنى الاصلى ثابتا حتى يمكن للذهن ان ينتقل من الملزوم الى لازمه .

ويؤيد صحة استعمالها ان الله تبارك وتعالى اثبت لنفسه الصفات واثبتها له رسوله صلى الله عليه وسلم، ولا يمكن وجود الصفات

(١) انظر شرح اسماء الله الحسنى للقرطبي (ص ١٥/١)، وانظر

التعليق على البيت في ديوان النابغة (ص ٤٩) .

(٢) انظر شرح العقيدة الطحاوية (ص ٢٢٩) .

الا بما به تصير صفات من الذات، ولا وجود الذات الا بما به تصير ذاتا
من الصفات (١).

وقد ذكر ابراهيم بن هاشم الفزالي ان اطلاق الذات في حق الله
تعالى ما وقع الاتفاق عليه يقول : " وما وقع عليه الاتفاق بين الفقهاء
والعلماء من الاسماء " المرید، والمتكلم، والشئ، والذات، ولا زلنى
والابدی، وان ذلك ما يجوز اطلاقه في حق الله تعالى (٢).

(١) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية (٣٢٦ : ٥) ، (٩٧ : ٦) ، (٢٠٦ : ٥) ، (٢٠٥ : ٦) .

شرح الطحاوية (ص ٦٤) .

(٢) المقصد الاسنى شرح اسماء الله الحسنى للفزالي (ص ١٥٨) .

(٩) الوجه :

مذهب ابن حزم اثبات لفظ كل ما ورد به النص، وقد ورد اضافة الوجه الى الله تبارك وتعالى كما قال : " ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام ^(١) . وليس اثبات ابن حزم هذا للوجه اثبات صفة، وانما على مذهبه في الاثبات ارجاع ذلك الى الذات يقول : وجه الله تعالى ليس غيره بدليل قوله تعالى حاكيا عن رضى قوله : " انما نطعمكم لوجه الله ^(٢) . فصح يقينا انهم لم يقصدوا غير الله تعالى . وقوله عز وجل : " فايما تولوا فثم وجه الله ^(٣) . انما معناه فثم الله تعالى بعلمه وقبوله لمن توجه اليه ^(٤) . اثبت الله تبارك وتعالى لنفسه الوجه فهو صفة من صفاته حقيقة وليس هو الذات، كما ذكر ابن حزم .

وجعل الوجه هو الذات هو مذهب نفاة الصفات كأبي الهذيل العلاف من المعتزلة، فهو يثبت لله تعالى وجهها هو هو ^(٥) . والحقيقة ان هذا ليس اثباتا، انما الاثبات جعله صفة لله تعالى على ما يليق به لا يفنى ولا يلحقه الهلاك فلا يشبه وجهها ولا يشبهه وجهه

(١) سورة الرحمن : ٢٧ .

(٢) سورة الانسان : ٩ .

(٣) سورة البقرة : ١١٥ .

(٤) انظر المحلى (٤١ : ١) ، الفصل (٢ : ١٦٦) .

(٥) انظر مقالات الاسلاميين للاشعرى (١ : ٢٦٥) .

(١) تعالى وتقدس .

ويدل على الاثبات من القرآن قوله تبارك وتعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم : " ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه " (٢) .

وقوله تعالى : " واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه " (٣) . وقوله : " ولا تدع مع الله شيئا آخر لا اله الا هو كل شي " هالك الا وجهه له الحكم واليه ترجعون " (٤) . وقوله " ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام " (٥) .

اثبت الله تبارك وتعالى لنفسه الوجه في الايات السابقة ووصفه بالجلال والاكرام ، وحكم له بالبقاء ونفى الهلاك عنه .

يقول ابن خزيمة : " فنحن وجميع علمائنا من اهل الحجاز وتهامة واليمن والعراق ، والشام ومصر ، مذهبنا انا نثبت لله ما اثبت لنفسه نقر بذلك بالسنتنا ونصدق بذلك بقلوبنا من غير ان نشبه وجه خالقنا

(١) انظر الفقه الاكبر لابي حنيفة بشرح عبد الكريم تتان (ص ٢٢٠ ، ٢١)

الابانة لابي الحسن الاشعري (ص ٣٤) ، شرح الحقيقة الواسطية

للهراس (ص ٥٤) .

(٢) سورة الانعام : ٥٢ .

(٣) سورة الكهف : ٢٨ .

(٤) سورة القصص : ٨٨ .

(٥) سورة الرحمن : ٢٧ .

بوجه احد من المخلوقين ، ومزربنا عن ان نشبهه بالمخلوقين وجل ربنا
عن مقالة المعطلين^(١) .

وجاء ذكر وجه ربنا تبارك وتعالى في مواضع كثيرة من القرآن كقوله
" وما تنفقون الا ابتغاء وجه الله^(٢) " وقوله : " والذين صبروا ابتغاء وجه
ربهم^(٣) " وقوله : " ذلك غير للذين يريدون وجه الله^(٤) " وقوله : " وما آتيتم
من زكاة تريدون وجه الله^(٥) " .

وهذه الايات وغيرها مما جاء فيها ذكر الوجه له سبحانه دليل
على ثبوت هذه الصفة له سبحانه .

فان قال المخالف : ان الايات التي استدللتم بها على ثبوت صفة
الوجه لله تعالى لا تدل على ذلك ، حيث ان المراد بالوجه المذكور فيها
الذات ان من يدعوه ، ويتقرب اليه يريد ذاته ثم لا خصوص للوجه
في البقاء وعدم الهلاك .

قلنا : الجواب على هذا الاعتراض من اوجه :

الاول : لو لم يكن لله تبارك وتعالى وجه حقيقة لما جاز استعماله
في معنى الذات ، لان اللفظ الموضوع لمعنى لا يمكن ان يستعمل فى

(١) كتاب التوحيد لابن خزيمة (ص ١٠ ، ١١) .

(٢) سورة البقرة : ٢٧٢ .

(٣) سورة الرعد : ٢٢ .

(٤) سورة الروم : ٣٨ .

(٥) سورة الروم : ٣٩ .

معنى آخر الا اذا كان المعنى الاصلى للفظ ثابتا للموصوف حتى يمكن للذهن ان ينتقل من ذلك الملزوم الى لازمه ^(١) .

الثانى : ندفع اعتراضهم بمثله . فنقول : اسند التقرب فى الايات والبقاء الى الوجه ويلزم منه ارادة الذات وبقائها ^(٢) ، اذ قولهم انه اطلق الوجه واراد الذات .

الثالث : لا يصح حمل الوجه فى قوله تعالى : " ويبقى وجهه ربك ذو الجلال والاكرام " على الذات ، لانه اضاف الوجه اليها بقوله " وجهه ربك " فوجب ان يكون المضاف والمضاف اليه شيئين كما يقال دار زيد ، وغلام عمرو ، ثم اضاف النعت الى الوجه بقوله : " وجهه ربك ذو الجلال والاكرام " فدل على ان ذكر الوجه ليس بصفة وان قوله " ذو الجلال " صفة للوجه والوجه صفة للذات ^(٣) .

فان قيل : وهل كلما ورد ذكر الوجه منسوبا الى الله تعالى فى فالمراد به هذا الوجه الحقيقى لله الذى هو صفة من صفاته ؟

قلنا : لا يلزم هذا بل يأتى فى كل مكان بحسبه مما صح وضعه له لغة وقد ورد الوجه مرادا به الجهة كما فى قوله تعالى : " فاينما تولوا فثم

(١) انظر شرح العقيدة الواسطية للهراس (ص ٥٥) .

(٢) انظر المرجع السابق نفس الصفحة .

(٣) انظر المعتمد فى اصول الدين لابي يعلى (ص ٥٢) ، الاعتقاد

للبيهقى (ص ٢٩) ، مختصر الصواعق (٢ : ٣٥١) ، شرح الواسطية

للهراس (ص ٥٥) .

وجه الله^(١) . وقد استدل ابن هزم بهذه الآية على ان المراد فثم الله تعالى بعلمه وقبوله لمن توجه اليه وهذا تأويل يخالف مذهبه الظاهري والاية ليست على ما اولها فيما نرى ، اذ ان الوجه يرد في اللفظة بمعنى الجهة^(٢) . ففي قوله تعالى " فثم وجه الله " اي جهة الله وقبلته فالمقصود بوجه الله هنا الجهة التي تستقبل في الصلاة كما قال في اول الآية " ولله المشرق والمغرب " ^(٣) ثم قال : " فايما تولوا فثم وجهه الله " كما قال : " سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء الى صراط مستقيم^(٤) فاذا كان المشرق والمغرب لله تعالى " ولكل وجهة هو موليها " ^(٥) وقوله " موليها " اي مستقبلها فهذا كقوله : " فايما تولوا فثم وجه الله " ، اي فايما تستقبلوا فثم وجهة الله تعالى ^(٦) .

-
- (١) سورة البقرة : ١١٥ .
 (٢) انظر مختار الصحاح (ص ٧١١) ، القاموس المحيط (٤ : ٢٩٥) .
 (٣) سورة البقرة : ١١٥ .
 (٤) سورة البقرة : ١٤٢ .
 (٥) سورة البقرة : ١٤٨ .
 (٦) انظر الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية (٣ : ١٤٤)
 (١٤٥) ، تفسيرات ابن تيمية جمع اقبال الاعظم (ص ٨١) تأويلات
 اهل السنة للماتريدي (١ : ٢٦٣) ، مختصر الصواعق المرسلّة
 (٢ : ٣٥٤ ، ٣٥٥) .

"الأدلة من السنة على اثبات صفة الوجه لله تعالى" .

ورد اثبات الوجه لله تبارك وتعالى في كثير من الأحاديث النبوية الصحيحة من ذلك ما روى مسلم بسنده عن أبي موسى أنه قال : "قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بخمس كلمات فقال : "ان الله عز وجل لا ينام ، ولا ينبغي له ان ينام يخفض القسط ويرفعه يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار . وعمل النهار قبل عمل الليل . حجاب النور - وفي رواية أبي بكر النار - لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه" (٢)

فاغافة السبحات التي هي الجلال والنور الى الوجه ، وضافة البصر اليه تبطل كل مجاز ، وتبين ان المراد وجهه سبحانه وتعالى حقيقة الذي هو صفة من صفاته (٣) .

ومن الأحاديث المثبتة لصفة الوجه ما روى البخاري بسنده عن

(١) سبحات وجه الله تعالى بضميتين : انواره وجلاله وعظمته . وقيل سبحات الوجه محاسنه ، لانك اذا رأيت الحسن الوجه قلت سبحان الله وقيل : تنزيه له : أي سبحان وجهه . انظر مختار الصحاح (ص ٢٨٢) ، لسان العرب (٣ : ٣٠١) ، صحيح الامام مسلم بشرح النووي (٣ : ١٤) .

(٢) صحيح الامام مسلم (١ : ١٦١ ، ١٦٢) ، ورد الدارمي على المريس (ص ١٦٠ ، ١٧٠) ، كتاب التوحيد لابن خزيمة (ص ١٩ ، ٧٥) .

(٣) انظر مختصر الصواعق المرسله (٢ : ٣٥٣) ، شرح العقيدة الواسطية للهراس (ص ٥٥) .

ابى بكر ابن عبد الله بن قيس عن ابيه عن النبى صلى الله عليه وسلم قال
 " جنتان من فضة آتيتهما وما فيهما ، وجنتان من ذهب آتيتهما وما فيهما
 وما بين القوم وبين ان ينظروا الى ربهم الا رداء الكبر على وجهه فـ
 حنة عدن ^(١) .

وروى البخارى ايضا بسنده عن ابى هريرة رضى الله عنه عن النبى
 صلى الله عليه وسلم قال : " مثل المجاهد فى سبيل الله ابتغاء وجه الله
 مثل القائم المصلى حتى يرجع المجاهد ^(٢) .

وروى البخارى ايضا بسنده عن جابر رضى الله عنه قال : " لما
 نزلت هذه الاية " قل هو القادر على ان يبعث عليكم عذابا من فوقكم "
 قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اعوذ بوجهك قال : " او من
 تحت ارجلكم " قال اعوذ بوجهك . " او يلبسكم شيئا ويذيق بعضكم
 بأس بعض ^(٣) . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : هذا اهن او هذا
 ايسر ^(٤) .

وفى الاحاديث التى ذكرنا دليل على اثبات صفة الوجه للـ
 تبارك وتعالى حقيقة وتأويله بالذات ، او بغيرها حمل للكلام على غير معناه

- (١) صحيح البخارى (٢٠٣ : ٤) ، صحيح مسلم (١ : ١٦٣) .
- (٢) صحيح البخارى (٢٠٣ : ٤) ، كتاب التوحيد لابن خزيمة (ص ١٣) .
- (٣) سورة الانعام : ٦٥ .
- (٤) صحيح البخارى (٩٢ : ٣) ، (٤ : ١٨٦ ، ١٩٦) ، سنن الترمذى
 (٥ : ٢٦١ ، ٢٦٢) .

الحقيقي ، ولا يصح ذلك الا بقريئة مانعة من حمله على الحقيقة ، ولا ارى في هذا قريئة صحيحة .

وقد روى تفسير "المزيد" في قوله تبارك وتعالى : " للذين احسنوا الحسنى وزيادة ^(١) . بالنظر الى وجه الله الكريم من كثير من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم موقوفا ، فروى عن ابي بكر الصديق رضى الله عنه ، وعن ابي موسى الاشعري ، وهو قول على بن ابي طالب في رواية وحذيفة وعبادة بن الصامت ، وكعب بن عجرة ، وصهيب ، وابن عباس في رواية وعبد الرحمن / ابن ابي ليلى ، وعامر بن سعد ، واسماعيل بن عبد الرحمن السدي ، والضحاك بن مزاحم ، وعبد الرحمن بن سابط ، وابو اسحاق السبعي ، وقتادة وسعيد بن المسيب ، والحسن البصري وفكرمة مولى ابن عباس ، ومجاهد بن جبر نقله المفسرون عنهم .

(٢)

(١) سورة يونس : ٢٦ .

(٢) انظر حادى الارواح لابن القيم (ص ٢٢٧) ، كتاب السنة للامام احمد (١ : ٥١ ، ٥٢) ، الرد على الجهمية للدارمي (ص ٣٧ ، ٣٨) ورد الدارمي على المريسى (ص ١٥٨) ، كتاب التوحيد لابن خزيمة (ص ١٨٢-١٨٤) ، التمهيد لابن عبد البر (٧ : ١٥٧) ، احكام القرآن للقرطبي (٨ : ٣٣٠ ، ٣٣١) ، العلو للحلق الخفار للذهبي (ص ٢٩ ، ٣٠) ، مختصر الصواعق المرسله (٢ : ٣٩١) ، تفسير القرآن العظيم لابن كثير (٣ : ٤٩٧) .

وبهذا ندرك ان سلفنا الصالح من الصحابة رضی الله عنهم
 والتابعين لهم باحسان قد اثبتوا لله تعالى ما اثبتت لنفسه ، واثبتت له
 رسوله صلى الله عليه وسلم فلم يتجاوزوا القرآن والحديث مع علمهم
 ان ماورد اثباته فيهما من صفات الله تبارك وتعالى فهو حق ليس فيه
 لغز ولا اهاجى بل معناه يعرف كما يعرف معنى سائر كلام الله تعالى
 وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم فى غير الاخبار عن الله تعالى مع علمهم
 انه سبحانه ليس كمثله شئ " فى نفسه المقدسة المذكورة باسمائه وصفاته
 فكما نثيقن ان الله سبحانه موجود حقيقة وليس كسائر الموجودات فكذلك
 له صفات حقيقة لا تشبه شيئا من صفات الموجودات .

(١٠) العين والاعين :

العين والاعين ما ورد بالنص اضافتها الى الرب سبحانه وتعالى وكما عرفنا من اثبات ابن حزم لظاهر ما ورد بالنص كاليد ، واليدين والايدي ونحو ذلك . كذلك هنا يثبت العين لله تعالى لقوله : " ولتصنع على معنى ^(١) . والاعين لقوله تعالى : " فانك باعيننا ^(٢) . ولا يرى جواز القول بان لله تعالى عينين لعدم ورود النص بذلك .

ويرى ان ما ورد بالنص اثباته من العين ، والاعين ، فالله هو المراد به لا شئ غيره ^(٣) .

نقد مذهب ابن حزم في العين والاعين لا يختلف عما ذكرنا ففى نقد مذهبه في الوجه ، ~~ان~~ ان اثباته لما ورد بالنص اثبات لظاهر مجرد دون حقيقة ، ان يورد بعد كل اثبات : " ان الله تعالى هو المراد بكل ذلك لا شئ غيره " . والحقيقة ان هذا نفى لما يدل عليه ظاهر النص واثبات ذات مجردة عن الصفات . وهذا مخالف لمذهب اهل السنة والجماعة الذين يشتهون ما وصف الله تعالى به نفسه ووصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم من غير زيادة ولا نقص .

ونقل في العين : ان لله تبارك وتعالى عينين يرى بهما جميع المراتب . وهما صفتان حقيقتان له سبحانه وتعالى طي ما يليق بجلاله

(١) سورة طه : ٣٩ .

(٢) سورة الطور : ٤٨ .

(٣) المحلى (١ : ٤١ ، ٤٢) ، الفصل (٢ : ١٦٦) .

وكبرياء عظمته ، ولا يقتضى هذا الاثبات ان تكونا جارتين ، ولا مركبتين مما
تتركب منه الاعين المخلوقة التى هى من صفات الاجسام . بل هما عينان
لا كالأعين لا يقتتان بالله تعالى ^(١) .

يدل على هذا قول الله تعالى " تجرى باعيننا جزاء لمن كان
كفر " ^(٢) . وقوله : " والقيت عليك محبة منى ولتصنع على عيني " ^(٣) . فظاهر
الايتين يدل على اتصاف الله تعالى بالاعين والعين .

يقول ابو يعلى : " والدلالة على كونهما صفتين قوله تعالى
" تجرى باعيننا " وقوله " ولتصنع على عيني " ولا يصح حمل ذلك على
ان المراد بقوله " على عيني " برأى ومشهد منى ، وقوله " تجرى باعيننا "
اى بحفظنا وكلاهما لان الله تعالى كان رائيا له شاهدا له قبيل
هذه الحالة ، وكذلك كان حفظه وكلاهما له قبل وجود الجريان ، ومنه
قوله تعالى " قل من يكلؤكم بالليل والنهار من الرحمن " ^(٤) ، ^(٥) .

(١) انظر المعتقد لابي يعلى (ص ٥١) ، كتاب التوحيد لابن خزيمة

(ص ٤٢) ، العقائد لابن كثير (ص ٣ / ب) ، شرح الواسطية

للهراس (ص ٥٢) .

(٢) سورة القمر : ١٤ .

(٣) سورة طه : ٣٩ .

(٤) سورة الانبياء : ٤٢ .

(٥) المعتقد فى اصول الدين (ص ٥١) .

ويدل على اثبات العيين لله تعالى من السنة ما روى مسلم بسنده
من انس بن مالك قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما من
نبي الا وقد حذرا منه الاعور^(١) ، الكذاب ، الا انه امور وان ريكم ليس
باعور ومكتوب بين عينية كافر^(٢) .

يدل الحديث على اثبات العيين لله تعالى صفة من صفاته
فهو صلى الله عليه وسلم ينفي نقص العور عن الله تبارك وتعالى^(٣) .

فان قال لنا من يدعى الظاهر : على اى شىء اعتمدتم فى
اثبات العيين لله تبارك وتعالى . وكل ما ورد بالنص انما هو اثبات
العين والاعين لله تعالى فقط .

قلنا : اعتمدنا فى ذلك على ما ورد بالنص من القرآن الكريم والسنة
المطهرة . فجاء فى القرآن اثبات الاعين بالجمع والعين بالافراد ، وعلى
هذا قلنا باثبات العيين لان ذلك جائز فى لغة العرب فيعبر بها عن

(١) العور : ذهاب حس احدى العينين يقال عورت عينه اذا ذهب

بصرها . انظر اللسان (٢٩٠ : ٦) ، القاموس (٩٧ : ٢) .

(٢) صحيح الامام مسلم (٤ : ٢٢٤٨) ، وانظر صحيح البخارى (١ : ٩١)

(٢ : ١٧٣) ، (٤ : ٢٩ ، ١٦٣ ، ١٩٧) ، سنن ابي داود (٤ :

١١٦) ، سنن الترمذى (٤ : ٥١٤) ، سنن ابن ماجه (٢ : ١٣٥٣) .

مسند الامام احمد (٣ : ٢٢٨) ، (٥ : ٣٨ ، ٢٢١) ، التوحيد لابن

غزيمة (ص ٤٤) .

(٣) انظر الاعتقاد للبيهقى (ص ٣٠ ، ٣١) .

الاثنين بلفظ الجمع كما في قوله تعالى : " ان تتوبا الى الله فقد صفت قلوبكما ^(١) . والمراد قلبا كما . ويقوم فيها الواحد مقام الاثنين كما يقال رأيت بعيني ، وسمعت باذني ، والمراد عينا واذناي ^(٢) .

وحيث صح هذا في لغة العرب وجاء في السنة النبوية ما يثبت العينية لله تعالى حملنا ما ورد بالاثبات المفرد او المجموع على التنئية والذي ورد في السنة قول الرسول صلى الله عليه وسلم فليس الحديث السابق " ان ربكم ليس بآعور " فالنقص منفي عن الله تبارك وتعالى ، والعور في المخلوق نقص بلا خلاف ، ولا احد ينكر ان كل كمال اتصف به المخلوق وامكن ان يتصف به الخالق فالخالق اولى بالاتصاف به من كل مخلوق . وكل نقص تنزه عنه المخلوق فالله احق بالتنزه عنه واولى ببرأته منه ^(٣) .

(١) سورة التحريم : ٤ .

(٢) انظر مختصر الصواعق المرسله (١ : ٣٢) ، والتفسير القيم لابن القيم (ص ٤٩٥) ، شرح العقيدة الواسطية للنهراس (ص ٥٦ ، ٥٧) الاسئلة والاجوبة اصولية لابن سلمان (ص ١٣٢) .

(٣) انظر قاعدة في صفات الكلام لابن تيمية ضمن المجموعة العنبرية المجلد الاول (٢ : ٨١) ، رسالة الارادة والامر له ضمن المجموعة الكبرى (١ : ٣٨٢) ، موافقة صحيح المنقول له (١ : ١١٩) رسالة التوحيد لمحمد عبده (ص ٣٣ ، ٣٤) ، شرح النواسطية للنهراس (ص ٢٣ ، ٢٤) ، الاسئلة والاجوبة اصولية لابن سلمان (ص ٥٣) .

فأثبت العيين لله تبارك وتعالى كمال يجب اثباته له بلا كيف كما
هو مذهب أهل السنة والحديث كما حكى هذا أبو الحسن الأشعري
(١)
عنهم .

وصح باثبات العيين صفة لله تعالى أيضا محمد بن إسحاق بن
خزيمة ، (٢) وأبو يعلى الحنبلي ، (٣) وابن تيمية ، وغيرهم . (٤)

(١) انظر مقالات الاسلاميين (١: ٢٨٥، ٢٩٠، ٣٤٥)، الأبانسة
(ص ٣٤) .

(٢) انظر كتاب التوحيد له (ص ٤٢) .

(٣) انظر المعتمد في اصول الدين له (ص ٥١) .

(٤) انظر العقيدة الحموية الكبرى ضمن مجموعة الرسائل الكبرى (١) :
٤٥٨ ، وذكر هذا الهراس في شرح الواسطية (ص ٥٨) ، وابن
سلمان في الاسئلة والاجوبة الاصولية (ص ١٣٠ - ١٣٣) .

(١١) اليد واليدين والأيدي .

يثبت ابو محمد ابن حزم لفظ اليد ، واليدين ، والأيدي لله تعالى ويستدل على اثبات اليد له تعالى بقوله سبحانه : " يد الله فوق أيديهم ^(١) وعلى اثبات اليدين بقوله تعالى : " لما خلقت بيدي ^(٢) . وقوله " بل يمداه ^(٣) مسوطين " وقوله صلى الله عليه وسلم : " من يمين الرحمن وكلتا يديه يمين ^(٤) . ويرى ان الحديث مثل قوله تعالى " وما ملكت أيمانكم ^(٥) يريد وما ملكتكم . ثم ان اليمين يراد بها في لغة العرب الحظ . للافضل كما قال الشماخ :

إذا ماراية رفعت لمجد تلقاها مرابة باليمين ^(٦)

يريد انه يتلقاها بالسعى الاعلى . فكذا قوله وكلتا يديه يمين
اي كل ما يكون منه من الفضل فهو الاعلى .

ويستدل على اثبات الأيدي لله تعالى بقوله سبحانه : " مما ملكت أيدينا انعاما ^(٧) .

(١) سورة الفتح : ١٠ .

(٢) سورة ص : ٧٥ .

(٣) سورة المائدة : ٦٤ .

(٤) انظر صحيح الامام مسلم (٣ : ١٤٥٨) .

(٥) سورة النساء : ٣٦ .

(٦) انظر ديوان الشماخ (ص ٣٣٦) ، احكام القرآن القرطبي (٧ : ٥٧٢٢) .

(٧) سورة يس : ٧١ .

ويرى ان كل هذا اخبار عنه تعالى لا يرجع الى شئ^(١) سواه .

ونقول : ليس اثبات ابن حزم لليد ، واليد بين ، والا يدي هــ
الاثبات الصحيح الذى درج عليه السلف من ان الله تعالى يدا ، ويد بين
حقيقة ، لان الاثبات الذى جرى عليه ابن حزم هو اثبات انظواهر مجردة
عما تدل عليه من معانى فلا تدل على صفات ، وانما ترجع الى الذات .

ويحمل قول الرسول صلى الله عليه وسلم " وكلتا يدي يمين " على
ان كل ما يكون من الله تعالى فهو الا على - اى على المجاز - وهذا
تأويل يخالف ما يدعى من وجوب الاخذ بظواهر النصوص ما لم يمنع من
ذلك نص آخر او اجماع او ضرورة حس يقول : " قول الله يجب حمله على
ظاهره ما لم يمنع من حمله على ظاهره نص آخر او اجماع او ضرورة حس^(٢) .

ويقول : " لا يجوز اطلاق اسم على غير موضوعه فى اللغة الا ان يأتى
به نص فيقف عنده وندرى حينئذ انه منقول الى ذلك المحضى الاخر
والا فلا^(٣) . وقد ناقض ابن حزم هنا منهجه ان ليس فى حمل اليدين
فى الحديث على الحقيقة اللائقة بالله مانع من نص او اجماع او ضرورة
والحقيقة ان الله تعالى له يدان كلاهما يمين ، اى طية كريمة مباركة
لان المياسر تنقص عن الميامن فى القوة والبطش والتمام ، او يكـ
المراد العطاء باليدين جميعا ، لان اليمين هى العطية فاذا كانت

(١) انظر الفصل (٢ : ١٦٦ ، ١٦٧) ، المحلى (١ : ٤١) .

(٢) الفصل (٢ : ١٢٢) .

(٣) الفصل (٢ : ١٢٣) .

اليدان يمينين كان العطاء بهما^(١) .

وهذا ما يجب ان يحمل عليه الحديث ، حيث ان اثبات اليد يمن
ورد في القرآن الكريم صراحة ولا مانع من اثباته لله تعالى حتى نحصل
ما ورد من ذلك على غير الحقيقة . ان لا يصف الله تعالى اعلم بالله من
الله ، ولا يصف الله بعد الله اعلم بالله من رسول الله صلى الله عليه
وسلم الذي لا ينطق عن الهوى .

وقد اثبت الله تبارك وتعالى لنفسه اليد ، واليهدين حقيقة فمن
مواضع كثيرة من كتابه ، وورد اثبات ذلك صراحة على لسان رسوله صلى
الله عليه وسلم وقد قال عنه سبحانه : " ولو تقول طينا يحض الاقاويل
لاخذنا منه باليمين^(٢) ثم لقطعنا منه الوتين^(٣) (٤) .

وقد نقل ابن تيمية عن ابن عمر بن عبد الجبر امام المغرب قوله
" اهل السنة مجمعون على الاقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن
والسنة والايان بها ، وطمعها على الحقيقة لا على المجاز الا انهم

(١) انظر تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة (ص ٢١٠) .

(٢) الاخذ باليمين ، اي بالقوة والقدرة فان الميا من اقوى ممن يؤخذ
بشماله او لاخذنا بيمينه كما يفعل بمن يهان عند القتل . انظر
تفسيرات ابن تيمية (ص ٤٢٩) .

(٣) الوتين : عرق في القلب اذا انقطع مات صاحبه . انظر مختار
الصحيح (ص ٧٠٨) ، والقاموس المحيط (٤ : ٢٧٤) ، وتفسيرات ابن

تيمية (ص ٤٢٩) .

(٤) سورة الحاقة : ٤٤ - ٤٦ .

لا يكتفون شيئا من ذلك ، ولا يحدون فيه صفة محصورة . واما اهل البدع
الجهمية ، والمعتزلة كلها والخوارج فكلهم ينكرها ولا يحمل شيئا منها
على الحقيقة ، ويزعم ان من اقربها شبه ، وهم عند من اقربها نافسون
للمعبود والحق فيما قاله القائلون بما نطق به كتاب الله وسنة رسوله
وهم ائمة الجماعة ^(١) .

فاثبات ما اثبته الله لنفسه واثبت له رسوله صلى الله عليه وسلم
من الديق حقيقة هو مذهب اهل السنة والجماعة كما حكى الاجماع على
هذا امام المغرب ، ويدل على هذا الاثبات القرآن الكريم والسنة
المطهرة .

الادلة :

من القرآن ما ذكرنا من الايات المصرحة باثبات الديق ، والديق لله
تعالى . ومنه قوله تعالى : " والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات
مطويات بيمينه " ^(٢) .

ومن السنة ما روى مسلم بسنده عن طاووس قال سمعت ابا هريرة
يقول : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " احتج آدم وموسى
فقال موسى يا آدم انت ابونا خيبتنا ، واخرجتنا من الجنة ، فقال لـ
آدم : انت موسى اصطفاك الله بكلامه وخطب ^{لله} بيده (وفى بعض
الروايات : كتب لك التوراة بيده) اتلومنى على امر قدوة الله على قبل

(١) العقيدة الحموية الكبرى لابن تيمية ضمن مجموعة الرسائل الكبرى

• (٤٥٣ : ١)

(٢) سورة الزمر : ٦٧ •

ان يخلقني باربعين سنة فقال النبي صلى الله عليه وسلم : " فحج آدم موسى ، فحج آدم موسى ^(١) .

وروى مسلم بسنده ^٩ ايضا عن ابى هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " احتج آدم وموسى عليهما السلام عند ربهما فحج آدم موسى . قال موسى انت آدم الذى خلقك الله بيمينه ونفخ فيك من روحه ، واسجد لك ملائكته ، واسكنك فى جنته ، ثم اهبطت الناس يخطيئتك الى الارض . . . الحديث ^(٢) .

وروى مسلم ايضا بسنده عن ابى هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " ينزل الله فى السماء الدنيا لسطر الليل ، او ثلث الليل الاخر ، فيقول من يدعوني فاستجيب له ، او يسألني فاعطيه ، ثم يبسط يده تبارك وتعالى يقول : من يقرض غير مدوم ولا ظلم ^(٣) ^(٤) .

والاحاديث والاثار الواردة فى هذا المعنى كثيرة جدا ذكر الكثير منها ابن خزيمة ^(٥) . وذكر بعضها ابو يعلى الحنبل ^(٦) وابو

(١) صحيح الامام مسلم (٤ : ٢٠٤٢ ، ٢٠٤٣) .

(٢) صحيح الامام مسلم (٤ : ٢٤٠٣) ، وانظر صحيح البخارى (٣ : ٧٠) .

(١٠٧) ، (٤ : ١٩٧ ، ٢٠٢ ، ٢١١ ، ٢١٢) .

(٣) اعدم الرجل افتقر فهو معدوم ، وعديم . انظر مختار الصحاح

(ص ٤١٨) .

(٤) صحيح الامام مسلم (١ : ٥٢٢) .

(٥) انظر كتاب التوحيد له (ص ٥٣ - ٥٧) .

(٦) انظر المعتمد فى اصول الدين له (ص ٥٢ ، ٥٣) .

(١) القيم ، وابن كثير ، وغيرهم .
(٢)

وفى الايات والا حاديث السابقة الدلالة الواضحة على اثبات الـيدين
لله تبارك وتعالى حقيقة وهما صفة ذاتية له سبحانه على ما يليق بجلاله
وعظمته ليستا جارحتين ، ولا قدرتين ولا نعمتين بل يـدان لا كـلا يـدى .
وننفي كونهما جارحتين لان الجوارح من صفات الاجسام ، وهى^(٣)
لا تكون الا مركبة من اجزاء منفردة ، او من مادة وصورة او مما يقبـل
الانقسام ، اى ما كان مفرقا فاجتمع او نحو هذا والله تبارك وتعالى منزّه عن
كل ذلك ، ولم يرد اثبات الجسم لله تعالى ولا نفيه لافى القرآن ولا فى
السنة ، فلانثبته ولا نفيه تمشيا مع النص . ولكن يجب علينا ان نكره الله
تعالى عن كل عيب ونقص وآفة فانه القدوس السلام المصد السيد الكامل
فى كل نعت من نعوت الكمال ، كما لا يدرك الخلق حقيقة . منها عـين
كل نقص تنزيها لا يدرك الخلق كماله ، وكل كمال ثبت لموجود من غـير
استلزام نقص فالخالق تعالى احق به واكمل فيه منه ، وكل نقص تنزه عـنه
مخلوق ، فالخالق احق بالتنزه عنه واولى ببرائه منه .^(٤)

(١) انظر مختصر الصواعق المرسله (٢ : ٣٤٩) ، التفسير القيم (ص ٤٢٢) .

(٢) انظر كتاب العقائد له (ص ٣ / أ) مخطوط .

(٣) انظر كتاب التوحيد لابن خزيمة (ص ٨٦) ، فتح البارى لابن حجر

(١٣ : ٣٩٣) .

(٤) انظر رسالة الارادة والا مر لابن تيمية ضمن المجموعة الكبرى (١ : ٣٨٢)

وموافقة صحيح المنقول له (٢ : ١١٩) ، رسالة التوحيد لمحمد عبده

(ص ٣٣ ، ٣٤) ، شرح الواسطية للهراش (ص ٢٣ ، ٢٤) ، الاسئلة

والاجوبة الاصولية لابن سلمان (ص ٥٣) .

وننفي كون ما اثبتنا لله تعالى من اليدين بمعنى النعمة، لانه لا يجوز في لسان العرب، ولا في عادة اهل الخطاب، ان يقول القائل علت كذا بيدي ويعني به النعمة، واذا كان الله عز وجل، انما خاطب العرب بلغتها، وما يجري مفهومها في كلامها ومعقولا في خطابها، وكان لا يجوز في لسان اهل البيان ان يقول القائل فعلت بيدي . ويعني النعمة بطل ان يكون معنى قوله عز وجل : " خلقت بيدي " النعمة .^(١)

ثم ان هذا القول من الله تعالى لا بليس : " ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي " توبيخ له على امتناعه عن السجود لادم الذي خلقه الله تعالى بيده، ولو كان معنى اليد هنا النعمة لكان لا فضيلة لادم عليه السلام على ابليس في ذلك ولم يكن لهذا التوبيخ معنى تعالى الله ان يكون كلامه بلا معنى .

يقول الامام ابوالحسن الاشعري : " لو كان معنى قوله عز وجل " بيدي " نعمتي لكان لا فضيلة لادم عليه السلام على ابليس في ذلك على مذاهب مخالفنا لان الله عز وجل قد ابتداء ابليس على قولهم كما ابتداء بذلك آدم عليه السلام وليس يخلو النعمتان ان يكون فلا بهما بـ بدن آدم فالابدان عند مخالفنا من المعتزلة جنس واحد، واذا كانت الابدان عندهم جنسا واحدا فقد حصل في جسد ابليس على مذهبيهم من النعمة ما حصل في جسد آدم عليه السلام، وكذلك ان عنى مرضين فليس مـ مرض فعله في بدن آدم من لون او حياة او قوة او غير ذلك الا وقد فعل

(١) انظر العقيدة الحموية لابن تيمية ضمن الرسائل الكبرى (١ : ٤٦١) .

من جنسه فندهم في بدن ابليس، وهذا يوجب انه لا فضيلة لادم عليه السلام على ابليس في ذلك . . وانما احتج على ابليس بذلك ليرببه ان لادم عليه السلام في ذلك الفضيلة فدل ما قلناه على ان الله عز وجل لما قال " لما خلقت بيدي " لم يعنى نعمتي ^(١) .

ويبعد تأويل اليد بالنعمة قوله تعالى : " بل يدها مبسوطتان " ^(٢) .

اذ لو كان معنى اليد النعمة لقُرئت الآية " بل يدها مبسوطتان " او مبسطة لان نعم الله اكثر من ان تحصى ومحال ان تكون نعمتين لاكثر فهما يدا ان حقيقة والاية جاءت تكذيبا لليهود حين قالوا : " يد الله مفلولة " . فقال تعالى : " غلت ايديهم " ولا يقول احد ان معنى " غلت ايديهم " غلت نعمهم ، ولم يرد اليهود ايضا بقولهم " يد الله مفلولة " اى نعمه مفلولة فهم ارادوا اليد حقيقة . ورد الله عليهم مقالتهن باثبات ان يديه مبسوطتان ينفق كيف يشاء ^(٣) .

وايضا لا يجوز حمل اليدين في قوله تعالى : " لما خلقت بيدي " على القوة ، كما يجوز في الايدي في قوله تعالى : " والسماء بنيناها بأيد " ^(٤) . وقوله : " اولى الايدي والابصار " ^(٥) . حملها على القوة

(١) الابانة للاشمري (ص ٣٦) ، وانظر الاعتقاد للمحقق (ص ٢٩٠ و ٣٠٠)

فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر (٣ : ٣٩٤) .

(٢) سورة المائدة : ٦٤ .

(٣) انظر كتاب التوحيد لابن خزيمة (ص ٨٦ و ٨٧) .

(٤) سورة الذاريات : ٤٧ .

(٥) سورة ص : ٤٥ .

لان العرب تقول : ما لهم بذلك "ايد" اى قوة^(١) .

يقول الهراس : " لفظ اليد ين بالتثنية لم يحرف استعماله الا فى اليد الحقيقية ولم يرد قط بمعنى القدرة او النعمة فانه لا يسوغ ان يقال خلقه الله بقدرتين ، او بنعمتين ، على انه لا يجوز اطلاق اليدين ، بمعنى النعمة والقدرة او غيرهما الا فى حق من اتصف باليدين على الحقيقة ولذلك لا يقال للريح يد ولا للما " يد^(٢) .

وان سلمنا جواز استعمال " يدي " بمعنى القوة ، وان الله تعالى ارادها بقوله : " خلقت بيدي " اى بقوتى وقدرتى ، فهو مناقض لقول من يدعيه ، لان المدعى لذلك لا يثبت لله تعالى قدرة واحدة فكيف بقدرتين . ثم لو معنى الله تبارك وتعالى بقوله " خلقت بيدي " القدرة لم يكن لادم عليه السلام على ابليس خصوصية يتميز بها . وقد اراد الله تعالى ان يرى ابليس ان لادم فضل عليه وهو خلقه له بيديه دونه ولو كانت اليدين بمعنى القوة لم يكن لهذا التفضيل وجه ، لان ابليس ايضا قد خلقه الله تعالى بقدرته هو وسائر مخلوقاته . ولما اراد الله عز وجل تفضيل آدم على ابليس بخلقه له " بيده " قال لا بليس موخا استكبارا على آدم ان يسجد له : " ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي استكبرت^(٣) . فدل على انه

(١) انظر مختار الصحاح (ص ٧٤٢) ، لسان العرب (٢٠ : ٣٠٥) ،

القاموس (٤ : ٤٠٥) .

(٢) شرح العقيدة الواسطية للهراس (ص ٥٦) .

(٣) سورة ص : ٧٥ .

ليس معنى الاية القدرة اذا كان الله عز وجل خلق الاشياء جميعا بقدرته وهذا ما فهمه موسى عليه السلام حين قال لادم عليه السلام " انت آدم الذى خلقك الله بيده " حيث جعل خلق الله تبارك وتعالى له بيده من خصائصه وكذلك قول آدم لموسى عليهما السلام : " اظنفاك الله بكلامه وكتب لك التوراة بيده " فجعل هذا من خصائصه ولو كانت اليد هنا بمعنى القدرة لم يكن لهذا معنى (١).

ويقال لهم بعد هذا : لم انكرتم ان يكون الله عز وجل معنى بقوله " خلقت بيدي " يد بين ليستا نعمتين ولا قدرتين .

فان قالوا : لان اليد اذا لم تكن بمعنى النعمة ولا بمعنى القوة لم تكن الا جارحة ، والجوارح من خصائص الاجسام والله منزه عن ذلك تعالى وتقدس .

قلنا : ولم حكمتم بان اليد اذا لم تكن نعمة ولا قوة لم تكن الا جارحة ؟ فان كنتم بنيتم ذلك على الشاهد ، وقضيتم به على الله تعالى فنحن كذلك لم نجد حيا من الخلق الا جسما لحما ودما ، ولم

(١) انظر الابانة للاشعري (ص ٣٥ ، ٣٦) ، كتاب التوحيد لابن خزيمة (ص ٨٢) ، كتاب الشريعة للاجري (ص ٣٢٣ - ٣٢٥) ، الاعتقاد للبيهقي (ص ٢٩ ، ٣٠) ، التفسير القيم لابن القيم (ص ٤٢٢) ، فتح الباري لابن حجر (١٣ : ٣٩٣ ، ٣٩٤) ، شرح الواسطية للهراش (ص ٥٦) .

نجد مدبرا حكما الا انسانا فاقضوا بذلك على الله تعالى . والا ثبتت
تناقضكم . وان اثبتتم حيا لا كالا حيا المخلوقين ، ومدبرا حكما ليس
كالا نسان فلم انكرتم ان تكون اليدان اللتان اخبر الله تعالى فنيهما يد يمن
ليستا نعمتين ولا قدرتين ولا جا رعتين ولا كالا يدي .^(١)

فان قيل : ان الله تبارك وتعالى ذكر اليد بلفظ الافراد ففى
بعض الايات وفى بعضها بلفظ التثنية ، ولفظ الجمع^{فى البعض} الاخر فلا دليل
يخصص ما ذهبتم اليه من اثبات اليدين لله تعالى حقيقة دون اثبات
ايد كثيرة او يد واحدة .

قلنا : ان الله تبارك وتعالى لما ذكر اليد مثناة ، اضاف الفعل
الى نفسه بضمير الافراد ، وعدها بالباء اليهما فقال : " خلقت بيدي " .
ولما ذكر اليد مجموعة . اضاف الفعل اليها ، ولم يعد الفعل بالياء
فقال : " ملئت ايدينا " ^(٢) فلا يحتمل " خلقت بيدي " من المجاز ما يحتمله
" ملئت ايدينا " فان كل احد يفهم من قوله " ملئت ايدينا " ما يفهمه من قوله
ملئنا وخلقنا ، كما يفهم ذلك من قوله " فيما كسبت ايديكم " ^(٣) واما قوله
" خلقت بيدي " فلو كان المراد منه مجرد الفعل لم يكن لذكر اليد بعد
نسبة الفعل الى الفاعل معنى فكيف وقد دخلت طيها الباء ؟ فكيف اذا

(١) انظر الابانة للاشمري (ص ٣٦ ، ٣٧) ، فتح الباري لابن حجر

• (٣٩٤ : ١٣)

(٢) سورة يس : ٧١ •

(٣) سورة الشورى : ٣٠ •

(١)
ثبت .

ويقال ايضا : قد اجمع على بطلان قول من اثبت له ايديا ، اويدا واحدة ، فعليه يجب ان يكون الله تعالى وتقدس ذكر " ايد " ويدا " ، واران يدين ، لان القرآن على ظاهره فلا يعدل عنه الا بحجة وحجة المد و ل من اثبات الايدي ، او اليد الواحدة الا جماع . فيجب الاخذ بالظاهر الاخر الذي لم يأت ما يزيله عن ظاهره وهو اثبات اليدين لله تبارك وتعالى حقيقة . (٢)

ولنا ان نقول : ان ما صنع بالاثنين قد ينسب الى الواحد ، تقول رأيت بعيني ، وسمعت باذني ، والمراد عيناى ، واذناى ، وكذلك الجمع يأتي بمعنى الشئ احبانا كقوله تعالى : " ان تتوا الى الله فقد صفت قلوبكما " (٣) والمراد قلوبكما . وقوله تعالى : " والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما " (٤) اي يداهما . (٥)

فعلى هذا يتم القول باثبات اليدين لله تبارك وتعالى حقيقة .

(١) انظر مختصر الصواعق المرسله (١ : ٢٦) ، والتفسير القيم (ص ٤٢١) ،

• (٤٢٢)

(٢) انظر الابانة للاشعري (ص ٣٧) .

(٣) سورة التحريم : ٤ .

(٤) سورة المائدة : ٣٨ .

(٥) انظر مختصر الصواعق المرسله (١ : ٢٥ ، ٢٦) ، والتفسير القيم

لابن القيم (ص ٤٩٥) ، شرح العقيدة الواسطية للهراس (ص ٥٦)

(٥٧) ، الاسئلة والاجوبة الاصولية لابن سلمان (ص ١٣٣) .

وما يبعد المجاز زيادة على ما ذكر ماورد من اثبات اليمين والشمال^(١)
والاصابع ، والكف^(٢) لله تبارك وتعالى .

وفى تأمل قوله تعالى : " ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله
يد الله فوق ايديهم^(٤) . استبعاد لحمل اليد الثابتة لله تعالى على

(١) انظر صحيح البخارى (١٩٨ : ٤) ، صحيح مسلم (١٤٥٨ : ٣) ،

(٤ : ٢١٤٨ ، ٢١٤٩) ، سنن ابى داود (٤ : ٢٣٤) ، ورد الدارنى

على الجهمية (ص ١١) ، ورده على المريسى (ص ٣١ ، ٣٢) ، الشريعة

للاجرى (ص ٣٢٠ ، ٣٢١) ، المعتمد فى اصول الدين لابى يعلى

(ص ٥٦) ، الرسالة العرشية لابن تيمية ضمن الرسائل والمسائل

(٤ : ١١٦) ، شرح حديث النزول له (ص ١١٥ ، ١١٦) ، العقيدة

العموية له ضمن المجموعة الكبرى (١ : ٤٥٤) ، مختصر الصواعق

المرسلة (٢ : ٣٤٨ ، ٣٤٩) .

(٢) انظر صحيح البخارى (١٩٨ : ٤) ، صحيح مسلم (٤ : ٢١٤٧ - ٢١٤٩)

رد الدارنى على المريسى (ص ٥٩ - ٦٣) ، كتاب التوحيد لابن خزيمة

(ص ٧٦ - ٨٢) ، الرسالة العرشية لابن تيمية ضمن مجموعة

الرسائل والمسائل (٤ : ١١٧) .

(٣) انظر سنن الترمذى (٥ : ٤٦ ، ٤٧) ، سنن الدارنى (١ : ٣٩٥) ،

موطأ الامام مالك (٢ : ٩٩٥) ، مسند الامام احمد (١ : ٣٦٨) ، (٢ : ٢)

٤١٨ ، ٤٣١) ، (٥ : ٣٧٨) ، كتاب التوحيد لابن خزيمة (ص ٢١٧) ،

(٢١٩) .

(٤) سورة الفتح : ١٠ .

المجاز لان الرسول صلى الله عليه وسلم كان هو السفير بين الله تعالى وبين خلقه فكانت مبايعته صلى الله عليه وسلم مبايعة الله تعالى . ولما كان سبحانه فوق سمواته على عرشه ، وفوق الخلائق كلهم كانت يده فوق ايديهم كما انه سبحانه فوقهم ، فهل يصرح هذا من ليس له يد حقيقة ، فكيف يستقيم ان يكون المعنى قدرة الله ، ونعمته فوق قدرهم ونعمهم والله سبحانه اعلم .^(١)

(١) انظر مختصر الصواعق المرسله (٢ : ٣٤٩ ، ٣٣٧) .

(١٢) الاصابع .

يذهب ابو محمد ابن حزم الى تأويل اصابع الله عز وجل بالتدبير
والنعم . فيقول في معنى قوله صلى الله عليه وسلم : " ان قلب المؤمن
بين اصبعين من اصابع الله عز وجل " (١) . انه بين تدبيرين ونعمتين من تدبير
الله عز وجل ونعمه اما كفاية تسره ، واما بلاء يأجره عليه .

والاصبع في اللغة النعمة وقلب كل احد بين توفيق الله وجلاله
وكلاهما حكمه عز وجل . (٢)

مذهب ابن حزم في اصابع الله تعالى موافق للمؤولة من المعتزلة (٣)

(١) انظر صحيح مسلم (٤ : ٢٠٤٥) ، المستدرک للحاكم (٤ : ٣٢١) سنن
الترمذی (٤ : ٤٤٨ ، ٤٤٩) ، (٥ : ٥٣٨) ، سنن ابن ماجه (١ : ٧٣)
مسند الامام احمد (٢ : ١٦٨) ، (١٧٣) ، (٦ : ١٨٢ ، ٢٥١ ، ٢٠٢)
٣١٥) ، تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة (ص ٢٠٨ ، ٢٠٩) ، رد
الدارمي على المريسي (ص ٥٩ ، ٦٢) ، كتاب التوحيد لابن
خزيمة (ص ٨١) ، الشريعة للاجري (ص ٣١٦ ، ٣١٧) .

(٢) انظر الفصل لابن حزم (٢ : ١٦٧) .

(٣) يقول المعتزلة كل ما ورد من الصفات التي يوصف بمثلها الخلق . انظر
المقالات للاشعري (١ : ٢٣٥) ، وانظر في تأويلهم للاصابع مختلف
الحديث (ص ٢٠٨ ، ٢٠٩) ، ورد الدارمي على المريسي (ص ٥٩ -
٦٣) .

والاشاعة^(١) . فالجميع يؤولها على خلاف ما يدل عليه ظاهر النصوص
المثبتة لها .

والتأويل بالنسبة لابن حزم يخالف مذهبه ، الاخذ بطواهير
النصوص ، ويوافق ابن الثلجي^(٢) ، في تأويلها بالنعمة^(٣) .
ونرى عدم صحة هذا التأويل ونقول :

ان الاصابع من صفات الله تبارك وتعالى حقيقة طلى ما يليق
بجلاله وكماله ، وعظمته ، وليست على معنى الجارحة ، ولا بمعنى النعمة
ولا على اى معنى يلزم ~~منها~~^{منها} حدوثها^(٤) .

(١) انظر الشامل في اصول الدين للجويني (ص ٥٦٤) ، اساس
التقديس للرازي (ص ١٣٧) ، غاية المرام للامدي (ص ١٣٩) ،
شرح المواقف (ص ١٧٥ ، ١٧٦ ، ١٧٩) .

(٢) هو محمد بن شجاع ابو عبد الله يعرف بابن الثلجي كان فقيه اهل
العراق في وقته من اصحاب ابي حنيفة . قال عنه الامام احمد انه
مبتدع صاحب هوى . ويقال عنه انه كذاب لا تحل الرواية عنه له
مؤلفات منها " تصحيح الآثار " فقه ، والنوادر ، والبرق طلى المشبهة
توفي سنة ٢٦٦ ، وكان مولده سنة ١٨١ من الهجرة . انظر
ميزان الاعتدال (٣ : ٥٧٧ - ٥٧٩) ، تهذيب التهذيب (٩ : ٢٢٠)
شذرات الذهب (٢ : ١٥١) .

(٣) انظر رد الدارمى على المريسى (ص ٦٣) .

(٤) انظر تأويل مختلف الحديث (ص ٢١) ، رد الدارمى على المريسى
(ص ٦١ ، ٦٣) ، شرح المواقف (ص ١٧٩) ، فتح الباري (١٣ : ٣٩٨)
قلائد المرجان لعبد الغنى النابلسى (ص ١٠ / ١) .

وننفي كونها بمعنى الجارحة لان الجوارح من صفات الاجسام المخلوقة
وهي لا تكون الا مركبة، فهي مفتقرة والله تبارك وتعالى منزّه عن كل نقص ^(١).

وننفي كون الاصابع الثابتة لله تعالى بمعنى النعمة، لان الاثبات
ورد في حديثين ولا يمكن حمل ما ورد فيهما على النعمة .

اما الحديث الاول فهو ما سبق ذكره " ان قلوب العباد كلها بين
اصبعين من اصابع الرحمن كقلب واحد . . الحديث " .

والمانع من حمل الاصبعين في الحديث هذا على النعمتين
ان القلب اذا كان بين نعمتين فهو محاط بهما فلو مال من واحدة اصاب
الاخرى فلا وجه للدما* بالتثبيت حتى على تأويل ابن حزم بقوله : " اما
كفاية تسره ، واما بلا* يأجره عليه " لانه على طاعة في كلا الحالتين فلا وجه
لطلب التثبيت .

يقول ابن قتيبة بعد ان اورد الحديث وذكر القول بتأويله بالنعم
" ونحن نقول : ان هذا الحديث صحيح ، وان الذي ذهبوا اليه فـ
تأويل الاصبع ، لا يشبه الحديث ، لانه عليه السلام قال في دعائه " يا مقلب
القلوب ثبت قلبي على دينك " فقالت له احدى ازواجه : " او تخاف يا رسول
الله على نفسك ؟ فقال : " ان قلب المؤمن ، بين اصبعين من اصابع الله
عز وجل " . فان كان القلب عندهم بين نعمتين من نعم الله تعالى
فهو محفوظ بتينك النعمتين ، فلا شئ* دعا بالتثبيت ، ولم احتج على

(١) انظر رد الدارمي على المريسى (ص ٦١) ، كتاب التوحيد لابن

المرأة التي قالت له : اتخاف على نفسك - بما يؤكّد قولها وكان ينبغى
ان لا يخاف، اذا كان القلب مهروساً بنممتين^(١) .

وبهذا يتضح ان حمل الاصبعين فى الحديث على النعمتين
غير صحيح ولا يستقيم معنى الحديث على هذا التأويل فالحمل عليه
خطأ بين . فان قيل : اذا لم يمكن حمل الاصبعين فى الحديث على
النممتين فيمكن ان يقال : ان فى لفظ الحديث كناية من سرعة تقليبه
تعالى قلوب عباده، وان ذلك امر معقود بحديثه سبحانه وتعالى . قلنا^(٢)
ان كان فى لفظ الحديث كناية، فهو دليل ايضاً على اثبات ان الله
تعالى اصابع حقيقة، اذ لو لم يكن له اصابع حقيقة لما جاز استعمالها
بالنسبة له فى غير الحقيقة، اذ لا يقال للريح اصبع، ولا للجبل اصبع
ولا غير ذلك ما لا اصابع له حقيقة، ثم انه ورد اثبات الاصبع لله تعالى فى
غير هذا الحديث، ولا يمكن حمله على غير الحقيقة وسنذكر ذلك .

واما الحديث الثانى الذى ورد فيه اثبات الاصبع فهو :

ماروى البخارى بسنده عن عبد الله، ان يهودياً جاء الى النبى^(٣)

(١) تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة (ص ٢٠٩) .

(٢) انظر لسان العرب (١٠ : ٦٠) .

(٣) هو عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب الهذلى ابو عبد الرحمن
من اكابر الصحابة ومن السابقين الى الاسلام ومن المشهود لهم
بالجنة خادم رسول الله صلى الله عليه وسلم له (٨٤٨) حديثاً
توفى سنة ٣٢ من الهجرة وله بضع وستون سنة ودفن بالبقيع . انظر
اسد الغابة فى معرفة الصحابة (٣ : ٢٥٦ - ٢٦٠) ، وثمرات الذهب
(١ : ٣٨ ، ٣٩) ، الاعلام (٤ : ١٣٧) .

صلى الله عليه وسلم . فقال يا محمد : ان الله يمسك السموات فـلى
اصبع والارضين على اصبع، والجبال على اصبع، والشجر على اصبع، والخلائق
على اصبع، ثم يقول : انا الطك فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم
حتى بدت نواجذه ثم قرأ : " وما قدروا الله حق قدره ^(١) . وفي بعض طرق
الحديث : " فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم تحجبا وتصديقا له ^(٢) .
ولا يحمل الاصبع فى هذا الحديث على النعمة لعدم صحة ذلك فى
اللفظة فلا يقول احد : ان الله يمسك السموات على نعمة، والارضين على
نعمة . . . الخ

ولعدم استقامة تأويل هذا الحديث بالنعمة، او بالقدرة كما قال
المؤولة، لجأوا الى رده بانه من تخطيط اليهود وهم مشبهة . وضحكـه
صلى الله عليه وسلم من قول الحبر يحتمل الرضى والإنكار .

(١) سورة الزمر : ٦٧ .

(٢) صحيح البخارى (٣ : ١٣٠) ، (٤ : ٢١١) ، وانظر من البخارى
(٤ : ١٩٨ ، ٢٠٤) ، صحيح مسلم (٤ : ٢١٤٧ ، ٢١٤٨) ، سنن
الترمذى (٥ : ٣٧١) ، مسند الامام احمد (١ : ٣٧٨ ، ٤٢٩ ، ٤٥٧)
رد الدارنى على المريسى (ص ٦٠) ، التوحيد لابن خزيمة (ص ٧٦
٧٨) ، كتاب الشريعة للاجرى (ص ٣١٨ ، ٣١٩) ، اسباب النزول
للوحدى (ص ٢٤٩) ، احكام القرآن للقرطبى (٧ : ٥٧٢٢) ، دار
الشعب . والجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح (٣ : ١٤٧) ،
فلائد المرجان (ص ٥٩ / ب) .

وقول الراوى " تصديقا له " ظن منه وحسبان . والحديث روى من طرق ليست فيها هذه الزيادة ^(١) .

ويقول القرطبى : " ضحك النبى صلى الله عليه وسلم ، انما هو للمتعجب من جهل اليهودى ، ولهذا قرأ عند ذلك " وما قدروا الله حق قدره ^(٢) اى ما عرفوه حق معرفته ولا عظموه حق تعظيمه ^(٣) .

ونقول الحديث رواه البخارى ، ومسلم ، والترمذى وغيرهم من طرق عدة فى بعضها " فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم تعجباً " وتصديقا له .

والحديث صحيح لا مجال للشك فيه ، وعدم ورود الزيادة فى بعض طرق الحديث لا تخرجها من الصحة فهى مروية فى الطرق الاخرى وهى صحيحة .

يقول ابن خزيمة : " قد اجل الله قدر نبىه صلى الله عليه وسلم عن ان يوصف الخالق البارى بحضرته بما ليس من صفاته فيسمع به ضحك فنده ويجعل بدل وجوب التكبير والفضب على المتكلم به ضحكا تبذروا هذه تصديقا وتعجبا لقائله لا يصف النبى صلى الله عليه وسلم بهذه الصفة

(١) انظر رد الدارمى على العريسى (ص ٦٠) ، فتح البارى لابن

حجر (٣٩٨ : ١٣) .

(٢) سورة الزمر : ٦٢ .

(٣) الجامع لاحكام القرآن للقرطبى (٥٧٢٢ : ٧) ، فتح البارى لابن

حجر (٣٩٨ : ١٣) .

مؤمن مصدق برسالته ^(١) .

فضحك الرسول الامين صلى الله عليه وسلم ، وقدم انكاره دليل على صحة وصف الله تعالى بالاصابع . فالسنة كل ما اثر عن الرسول صلى الله عليه وسلم من قول او فعل او تقرير ، وسكوت الرسول صلى الله عليه وسلم تقرير لكلام اليهودي ، ولو لم يكن لله تعالى اصابع حقيقة لبين ذلك الرسول صلى الله عليه وسلم بهذه المناسبة ، ولم يسكت عن البيــــــــــــــــان ويضحك متعجباً من استعظام اليهودى لهذه القدرة الإلهية .

فضحك الرسول صلى الله عليه وسلم ، متعجباً من كون هذا اليهودى يستعظم ذلك فى قدرة الله تعالى فقرأ لذلك قوله تعالى : " وما قدرُوا الله حق قدره " اى ان ما ذكر اليهودى ليس بجانب قدرة الله تعالى بعظمهم فليس قدره فى القدرة على ما يخلق على الحد الذى ينتهى اليه الوهم ويحيط به الحصر فهو تعالى قادر على امساك مخلوقاته على غير شئ كما
(٢)
هى عليه اليوم .

فان قيل : انكم اثبتتم لله تعالى اصابع حقيقة ، فهل تمتقنون ان القلوب بين اصابع الله تعالى على الحقيقة كما نفهم من ظاهر النص فان كان الجواب بالاجاب ، كانت اصابع الله تعالى وتقدس حالة فى صدور العباد اذ هى مكان القلوب ، وهذا مما لا تقولون به ، وان كان

(١) كتاب التوحيد لابن خزيمة (ص ٧٦) ، وانظر الجواب الصحيح لمن

بدل دين المسيح لابن تيمية (٣ : ١٤٧) .

(٢) انظر فتح البارى لابن حجر (١٣ : ٣٩٨) .

بالنفي فليست بحقيقة عندكم كما هي عندنا ؟

قلنا : اما اثبات الاصابع لله تعالى حقيقة فاننا نقول به ونثبتها
 صفة له تعالى على ما يليق بجلاله ، كما اثبتنا له اعلم الخلق به رسول الله
 صلى الله عليه وسلم . ولا نشبه شيئا من صفات ربنا بشئ من صفات خلقه
 اما كون القلوب بين اصبعين من اصابعه حقيقة على ما يفهم من كون الشئ
 بين اصبعين من اصابع المخلوق ، فهذا مما لا يدل عليه الحديث ولا يفهم
 منه ذلك بالنسبة لله تعالى وفي نص الحديث : " ان قلوب العباد بين
 اصبعين من اصابع الله كقلب واحد " ولم يقل " ان كل قلب من قلوب
 العباد بين اصبعين من اصابع الله " فقله : " ان قلوب العباد " ثم قوله
 " انها كقلب واحد " مبعد لاحتمال ما ذكرتم والله تعالى وتقدس بآئنه
 من خلقه . وليس شئ منه تعالى حالا في مخلوقاته او بشئ منه
 وصفات الله تعالى تليق به فلا يقاس بشئ من خلقه فيشبه فعله بفعلهم
 وصفاته بصفاتهم . وتشبيهكم له بخلقه هو الذي جعلكم تعطلونه مما
 هو ثابت له على ما يليق به فصفات الخالق تليق بعظمته وكماله ، وصفات
 المخلوق تناسب مجزئه وافتقاره .

(١٣) الجنب .

يقول ابو محمد ابن حزم في قوله تعالى حاكيا عن قول قائل
 " يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله وان كنت لمن الساخرين ^(١) .

وهذا معناه فيما يقصد به الى الله عز وجل وفي جنب عبادته ^(٢) .

وارى صحة هذا القول في معنى الآية الكريمة لامرين :

الاول : ان قول من قال : ان الجنب من صفات الله تعالى ^(٣)

لا دليل عليه . ولم يرد اثباته لله تعالى ، وانما جاء مضافا الى الله

تعالى فيما حكاه عن قول قائل : " يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله "

ومجرد هذه الاضافة ، لا يقتضى كون المضاف الى الله صفة له كما في قوله

تعالى حاكيا قول رسوله صالح عليه السلام لقومه : " ناقة الله وسقياها ^(٤) "

وقوله تعالى " وعباد الرحمن ^(٥) " . وغير هذا مما هو مضاف الى الله

تعالى وليس هو من صفاته بالاتفاق .

يقول ابن تيمية بعد ذكر الآية : " فليس في مجرد الاضافة ما يستلزم

ان يكون المضاف الى الله صفة له ، بل قد يضاف اليه من الاعيان المخلوقة

وصفات القائمة بها ما ليس بصفة له باتفاق الخلق كقولهم تعالى

(١) سورة الزمر : ٥٦ .

(٢) انظر الفصل (٢ : ١٦٦) .

(٣) انظر المواقف (ص ١٧٧ ، ١٧٨) .

(٤) سورة الشمس : ١٣ .

(٥) سورة الفرقان : ٦٣ .

"بيت الله" (١) و "ناقة الله" (٢) و "عبار الله" (٣) . بل وكذلك "روح الله" (٤)
 عند سلف المسلمين وائمتهم وجمهورهم ، ولكن اذا اضيف اليه ما هو صفة
 له ، وليس بصفة لغيره ، مثل كلام الله ، وعلم الله ، ويد الله ونحو ذلك كان
 صفة له (٥) .

يبين ابن تيميقان الاضافة لا تستلزم ان يكون المضاف صفة
 للمضاف اليه لمجرد الاضافة ، فيضاف ما هو صفة ، وما هو غير صفة للمضاف
 اليه .

ثم ان التفريط المذكور في الاية لا يكون في شئ من صفات الله

(١) قوله "بيت الله" لم ترد في القرآن بهذا اللفظ فلهذا يقصد ما في
 القرآن من نحو قوله تعالى "وعهدنا الى ابراهيم واسماعيل
 ان طهرا بيتي للطائفين" سورة البقرة : ١٢٥ ، وقوله حكاية عن
 ابراهيم عليه السلام "ربنا اني اسكنت من ذريتى بواد غير ذى
 زرع عند بيتك المحرم" سورة ابراهيم : ٣٧ .

(٢) سورة الاعراف : ٧٣ ، سورة هود : ٦٤ ، سورة الشمس : ١٣ .

(٣) سورة الصافات : ٤٠ ، ٧٤ ، ١٢٨ ، ١٦٠ ، ١٦٩ ، الدخان : ١٨ ،
 الانسان : ٦ .

(٤) جاء في القرآن الكريم قوله تعالى "روح القدس" في سورة البقرة :
 ٨٧ ، ٢٥٣ ، المائدة : ١١٠ ، النحل : ١٠٢ .

(٥) الجواب الصحيح لمن يدل دين المسيح لابن تيمية (٣ : ١٤٥) ،
 وانظر مختصر الصواعق المرسله (٢ : ٣٧٩ ، ٣٨٠) .

تعالى ، لانه اما فعل او ترك فعل وهذا لا يكون قائما بذات الله تعالى
لا بجنب ولا غيره .^(١)

الثانى : ان ما ذهب اليه ابن حزم من معنى الاية هو ما تدل عليه
اللفظة : فقيل : ان الجنب يأتي بمعنى الامر كما قال كثير عزة :

اما تتقين الله فى جنب عاشق له كبد حرى ومين تفرق^(٢)
وفى لسان العرب : " قال الفراء^(٣) : الجنب : القرب ، وقوله " على
ما فرطت فى جنب الله " اى فى قرب الله وجواره . وقال ابن الاعراب^(٤)

(١) انظر مختصر الصواعق المرسله (٢٣ : ١) .

(٢) انظر الشامل فى اصول الدين للجوينى (ص ٥٤٩) ، التفسير الكبير
للرازى (٢٧ : ٦) ، احكام القرآن للمقرئ (٥٧١٥ : ٧) دار الشعب
المواقف (ص ١٧٨) ، مع تغير فى بعض الكلمات . والبيت كما جاء
فى ديوان كثير (ص ٤٠٩) :

الاتتقين الله فى حب عاشق له كبد حرى طيك تصدع

(٣) هو يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلى ابو زكريا امام
الكوفيين بالنحو واللفظة ، وكان فقيها متكما يميل الى الاعتزال له
تصانيف كثيرة جلها فى النحو واللفظة توفى سنة ٢٠٧ وكان مولده
سنة ١٤٤ من الهجرة . انظر وفيات الاعيان (١٧٦ : ٦) (١٨٢) .
شذرات الذهب (١٩ : ٢) ، الاعلام للزركلى (١٤٦ ، ١٤٥ : ٨) .

(٤) هو محمد بن زياد ابو عبد الله من اهل الكوفة له مصنفات فى اللفظة
وآدابها منها اسماء الخيل وفرسانها ، وتاريخ القبائل وغير ذلك
كثير توفى سنة ٢٣١ وكان مولده سنة ١٥٠ من الهجرة . انظر
الفهرست لابن النديم (ص ١٠٢ ، ١٠٣) ، وفيات الاعيان (٤ : ٣٠٦)
٣٠٩) ، شذرات الذهب (٢ : ٧٠ ، ٧١) ، الاعلام (٦ : ١٣١) .

فى قوله " فى جنب الله " اى فى قرب الله من الجنة . وقال الزجاج : ^(١) معناه على ما فرطت فى الطريق الذى هو طريق الله الذى دعانى اليه وهو توحيدىه والاقرار بنبوة رسوله صلى الله عليه وسلم ^(٢) .

ويقول الدارمى ان معنى الاية : " تحسروا الكفار على ما فرطوا فسى الايمان والفضائل التى تدعوا الى ذات الله تعالى ، واختاروا عليها الكفر والسخرية باوليا الله فسماهم الساخرين ^(٣) .

وقول ابن حزم الذى ذكرنا فى معنى الجنب موافق لتلك الاقوال التى سقناها من بعض علماء اللغة والسلف . ويؤيد هذا انك اذا قلت فلان قد فرط فى جنب فلان . لا يراد به ان التفريط وقع فى شىء من نفس ذلك الشخص اى جنبه الحقيقى الذى هو الشق وانما يقصد به التفريط فى جهته وفى حقه .

فاذا كان معنى هذه العبارة ليس الجنب الحقيقى اذا وردت -

(١) هو ابو اسحاق ابراهيم بن محمد بن السرى بن سهل الزجاج النحوى امام مجمع على امامته من اهل العلم بالادب والدين له مؤلفات كثيرة اغلبها فى النحو منها الاشتقاق وفعلت وافعلت . توفى سنة ٣١٠ هـ وكان مولده سنة ٢٤١ من الهجرة . انظر الفهرست (ص ٩٠ ، ٩١) ، وفيات الاعيان (١ : ٤٩٠ ، ٥٠٠) ، شذرات الذهب (٢ : ٢٥٩ ، ٢٦٠) .

(٢) لسان العرب لابن منظور (١ : ٢٦٧ ، ٢٦٨) ، احكام القرآن للقرطبى (٧ : ٥٧١٤ ، ٥٧١٥) دار الشعب .

(٣) رد الدارمى على المريسي (ص ١٨٤) ، وانظر نصر الصواعق المرسله (١ : ٢٢ ، ٢٣) .

بالنسبة للانسان المتصف بالجانب حقيقة واتفاقا ، فكيف يحمل ماورد من
ذلك بنفس اللفظ بالنسبة لله تعالى على المعنى الذى لم يصح استعمال
اللفظ فيه بالنسبة لمن هو متصف بالجانب حقيقة ، مع ان اثبات الصفات لله
تعالى لا يصح الا من طريق دلالة النص ولم نعرف نصا يدل على ذلك .^(١)

(١) انظر الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية (٣ : ١٤٦) .

(١٤) الساق :

يذهب ابو محمد ابن حزم الى ان الساق الوارد في قوله تعالى
 " يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود ^(١) . وفيما صح عن النبي صلى
 الله عليه وسلم عن يوم القيامة ان الله عز وجل يكشف عن ساق فيخسرون
 سجدا . انما هو اخبار عن شدة الامر وهول الموقف كما تقول العرب
 قد شمرت الحرب عن ساقها قال جرير :

الارب سامى الطرف من آل مازن

اذا شمرت عن ساقها الحرب ^(٢) شمرا

تأويل ابن حزم للساق بالشدة وهول الموقف ، موافق لتأويل المعتزلة ^(٣)
 والاشاعرة ^(٤) . فهؤلاء لا يثبتون الساق صفة لله تعالى ، ويقولون الاية
 وماورد من الاحاديث بالشدة وهول الموقف ، فلا خلاف بينهم وبين ابن
 حزم المدعى للظاهرية .

(١) سورة القلم : ٤٢ .

(٢) انظر الفصل (٢ : ١٦٩) ، البيت في ديوان جرير (ص ١٨٥) .

(٣) انظر مقالات الاسلاميين للاشعري (١ : ٢٣٥) ، عند بيان عقيدة

المعتزلة ، وانهم يقولون كل ماورد من الصفات التي يوصف بمثلها
 الخلق . وانظر المعتمد لابي يعلى (ص ٥٣) ، النمل والنحل

(١ : ٤٤) .

(٤) انظر اساس التقديس للرازي (ص ١٤٠) ، غاية المرام للامدي

(ص ١٤١) ، المعتمد في اصول الدين (ص ٥٣) .

والذى نقول فى الساق ، انه صفة من صفات الله تعالى تليق بجلاله
وكبريائه على ما وصف به نفسه ، وليس بمعنى الجارحة ، لان الجوارح — من
صفات الاجسام المركبة المفتقرة الى مركب وهذا نقص ويتعالى الله عن
كل نقص .

ونفى كونها بمعنى الشدة ، لان النصوص التى وردت دالة على
اثبات الساق صفة لله تعالى لا يصح حملها على هذا التأويل ونبيين
هذا بعد سياق تلك النصوص التى ورد فيها ذكر الساق .

النص الاول :

(١) يقول تعالى : " يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود فلا يستطيعون "

الثانى :

روى البخارى بسنده عن ابى سعيد الخدرى قال : قلنا يا رسول
الله هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ قال : هل تضارون فى رؤية الشمس
والقمر اذا كانتا صحو ؟ قلنا لا . قال : فانكم لا تضارون فى رؤية ربكم
يومئذ الا كما تضارون فى رؤيتهما . ثم قال : ينادى مناد ليذهب كل
قوم الى ما كانوا يعبدون . فتذهب اصحاب الصليب مع صليبيهم ، واصحاب
الاوثان مع اوثانهم ، واصحاب كل آلهة مع آلهتهم حتى يبقى من كان
يعبد الله من برا وفاجر وفجرات من اهل الكتاب ثم يؤتى بجهنم تعرض
كانها سراب ، فيقال لليهود ما كنتم تعبدون ؟ قالوا كنا نعبد عزيرا ابن

الله . فيقال كذبتُم لم يكن لله صاحبة ولا ولد فما تريدون . قالوا نريد ان تسقيننا : فيقال اشربوا فيتساقطون في جهنم . ثم يقال للنصارى : ما كنتم تعبدون ؟ فيقولون : كنا نعبد المسيح ابن الله . فيقال كذبتُم لـم يكن لله صاحبة ولا ولد . فما تريدون . فيقولون : نريد ان تسقيننا فيقال اشربوا فيتساقطون . حتى يبقى من كان يعبد الله من برا او فاجر فيقال لهم ما يحبسكم وقد ذهب الناس . فيقولون : فارقناهم ، ونحسنا اخرج منا اليه اليوم ، وانا سمعنا مناديا ينادى : ليأخذ كل قوم بما كانوا يعبدون . وانا ننتظر ربنا قال فيأتهم الجبار في صورة غير صورته التي رأوه فيها اول مرة ، فيقول : انا ربكم فيقولون انت ربنا ، فلا يكلمه الا الانبياء . فيقول : هل بينكم وبينه آية تعرفونه ؟ فيقولون الساق فيكشف عن ساقه فيسجد له كل مؤمن . ويبقى من كان يسجد لله رياً وسمعة فيذهب كيما يسجد فيعود ظهره طبقاً واحداً . . الحديث (١) .

الثالث :

روى مسلم بسنده عن عبد الله بن عمرو حديثاً طويلاً - عن خروج الدجال ، ومكته في الارض ، ونزول عيسى وقتله له ، وذهاب اهل الخير

(١) صحيح الامام البخارى (٤ : ٢٠١) ، وانظر صحيح مسلم (١٠ : ١٦٧) (١٧١) ، سنن الدارمي (٢ : ٣٢٦ ، ٣٢٧) ، مسند الامام احمد (٣ : ١٧) ، المستدرک على الصحيحين للحاكم (٤ : ٥٨١ - ٥٨٣) مختصر الصواعق المرسلة (٢ : ٣٨٥ ، ٣٨٦) .

وبقاء شرار الناس، وعبادتهم الاوثان والنفخ في الصور، ويحث من فسى
القبور - وساق الحديث الى ان قال : " ثم ينفخ فيه (الصور) اخرى
فاذا هم قيام ينظرون . ثم يقال : يا ايها الناس . هلم الى ربكم
وقفوه انهم مسئولون . قال : ثم يقال : اخرجوا بحث النار فيقال من
كم ؟ فيقال من كل الف تسعمائة وتسعة وتسعين . قال ذاك يوم
يجعل الولدان شيئا . وذلك يوم يكشف عن ساق ^(١) .

نرى فيما ذكرنا من الادلة دلالة على اثبات صفة الساق لله
تعالى . وبيان عدم صحة حمل الساق فيها على الشدة، ان معنى
الايقاظ اولت بالشدة يكون، يوم يكشف عن شدة ويدعون الى السجود
وهذا غير صحيح، لان وقت كشف الساق هو في وقت الشدة وهي لم
تذهب بعد، فلا يصح هذا التأويل .

وفي كشف الشدة والهول - على معنى اذهابها وازالتها -
يقال : كشفت الشدة، لا كشف عنها، فاذا قيل كشف عنها اصبح المعنى
انها اظهرت وبينت . وعلى هذا الشاهد " اذا شمرت عن ساقها
الحرب " اى اعلنت فظهرت مشتدة لا تخفى على احد .

وفي الحديث : " هل بينكم وبينه آية تعرفونه بها ؟ فيقولون
الساق . فكشف عن ساقه " .

(١) صحيح الامام مسلم (٤: ٢٢٥٨، ٢٢٥٩)، وانظر مسند الامام

احمد (٢: ١٦٦) .

وبما ان قدم صحة حمل الساق هنا على التأويل بالشدة ، ان
المخاطبين في حال من الشدة بلا خلاف ، ولو ارادوا بالاية التي
يعرفونه تعالى بها - الشدة لقالوا حين سألهم : كشف الشدة ، لانها
حالة بهم . فلما قالوا : " الساق " ثم كشف عن ساقه ، وخصص
السجود او محاولته . تبين ان المقصود بهذا الساق . شئ خاص
بالله تعالى هو صفة له ، وليس اذها بالاشدة لانها موجودة بعد كشفه
اذ ان اشد الشدة عند حال السجود خاصة ممن لم يستطع ذلك .
وفي حديث مسلم : " ذاك يوم يجعل الولدان شيبا وذلك يوم
يكشف عن ساق " .

ولا يمكن حمل كشف الساق هنا على كشف الشدة ، لانه بين شدة
ذلك اليوم بانه يشيب الولدان . وهذا تناقض .
فان قيل : لا تناقض في الكلام وهذا ممكن ان يكون في اول اليوم
شدة تشيب الولدان ، وفي آخره تزال هذه الشدة .
قلنا : لا يمكن حمله على ازالة الشدة ، لانها وان زالت من من
رضى الله تعالى عنه ، فهي باقية على اشد ما كانت عليه في اول اليوم
بالنسبة للمفضوب عليهم ، وعلى هذا فلا يمكن حمل الشدة في كل
ما ذكرنا من الادلة على غير الساق الحقيقي الذي يناسب عظمة المتصف
به وكما له .

يقول ابو يعلى بعد ان ذكر حديث ابي سعيد الخدري : " ولا يصح
تأويل ذلك على الشدة ، ولانه قال : فيمثل لهم الرب وقد كشف عن

ساقه . والشدائد لا تسمى ربا . ولانه قال " يخرون .. سجدا " ..
والسجود لا يكون للشدائد^(١) .

(٢) وفي مختصر الصواعق : " .. قوله تعالى : " يوم يكشف عن ساق " مطابقا لقوله صلى الله عليه وسلم : " فيكشف عن ساقه " وتكبره للتعظيم والتفخيم كأنه قال : يكشف عن ساق عظيمة قالوا وحمل الآية على الشدة لا يصح بوجه ، فان لفظة القوم ان يقال : كشفت الشدة عن القوم لا كشفت عنها . كقوله تعالى : " فلما كشفنا عنهم العذاب " (٣) . فالعذاب هو المكشوف لا المكشوف عنه . وايضا فهناك تحدث شدة لا تزول ، الا بدخول الجنة . وهنا لا يدعون الى السجود ، وانما يدعون اليه اشد ما كانت الشدة^(٤) .

ما ذكرنا عن ابي يعلى وابن القيم ، نرى استحسانهم لحمل الساق الوارد اثباته لله تعالى على معنى الشدة ويشبهونه صفة لله تعالى على ما يليق بجلاله تعالى وتقدس .

(١) المعتقد في اصول الدين (ص ٥٣) .

(٢) سورة القلم : ٤٢ .

(٣) سورة الزخرف : ٥٠ .

(٤) مختصر الصواعق المرسله (١ : ٢٣) .

(١٥) القدم والرجل .

يذهب ابو محمد ابن حزم الى ان معنى القدم والرجل - فى قول الرسول صلى الله عليه وسلم: " ان جهنم لا تمتلى " حتى يضع فيها قدمه^(١) وقوله صلى الله عليه وسلم "حتى يضع فيها رجله"^(٢) - الامة التى تقدم فى علم الله تعالى انه يملأ بها جهنم، لانه صلى الله عليه وسلم بين ذلك فى حديث آخر صحيح اخبر فيه انه تعالى بعد يوم القيامة يخلق خلقا يدخلهم الجنة، وانه تعالى يقول للجنة والنار لكل واحدة منكما ملؤها، فمعنى القدم فى الحديث المذكور انما هو كما قال تعالى " وبشر الذين آمنوا ان لهم قدم صدق عند ربهم " ^(٣) يريد سالف صدق فمعناه الامة التى تقدم فى علمه تعالى انه يملأ بها جهنم ومعنى رجله نحو ذلك، لان الرجل الجماعة فى اللغة، اى يضع فيها الجماعة التى سبق فى علمه تعالى انه يملأ جهنم بها ^(٤).

مذهب ابن حزم الذى بينا فى قدم الله ورجله، موافق لمذهب

(١) انظر صحيح البخارى (١٣٧ : ٣) ، (٤ : ٨٠٨ ، ٢٠٣ ، ٢٠٤) ،

صحيح مسلم (٤ : ٢١٨٦ - ٢١٨٨) ، سنن الترمذى (٥ : ٣٩٠) ،

مسند الامام احمد (٢ : ٣٦٩) (٥٠٧) ، (٣ : ١٣) .

(٢) انظر صحيح مسلم (٤ : ٢١٨٦ ، ٢١٨٧) .

(٣) سورة يونس : ٢ .

(٤) انظر الفصل (٢ : ١٦٧) .

(١) بشر الميرسي ، في القدم موافقة تامة ، حيث يرى بشر ان المقصود بالقدم المذكورة في الحديث : اهل الشقوة الذين سبق في علم الله تعالى انهم صائرون اليها^(٢) .

وعدم اثبات القدم صفة لله تعالى هو مذهب المعتزلة فاسـمة^(٣) وبعض الاشاعرة^(٤) .

يقول الامدى في تأويل الحديث : " يحتمل ان يراد به بعض الامم المستوجبين النار ، وتكون اضافة القدم الى الجبار تعالى اضافة التمليك . وقد قيل يحتمل ان يكون المراد به قدم بعض الجباريين

(١) هو بشر بن غياث بن ابي كريم عبد الرحمن الميرسي العدوي بالولاء ابو عبد الرحمن ، مبتدع ضال ، لا ينبغي ان يروى عنه . كان والده بشر الميرسي يهوديا قصابا تفقه بشر على ابي يوسف فبرع واتقن علم الكلام ، ثم جرد القول بخلق القرآن ولم يدرك الجهم بن صفوان وانما اخذ مقالته ودعا اليها وهو رأس الطائفة الميرسية وهو يقول برأى الجهمية توفي سنة ٢١٨ . انظر وفيات الاعيان (١ : ٢٧٧ ، ٢٧٨) ، ميزان الاعتدال (١ : ٣٢٢ ، ٣٢٣) ، لسان الميزان (٢ : ٢٩) ، الاعلام (٢ : ٥٥) .

(٢) انظر رد الدارمي على الميرسي (ص ٦٦) .

(٣) انظر المعتمد في اصول الدين لابي يعلى (ص ٥٤) .

(٤) انظر الشامل في اصول الدين للجويني (ص ٥٦٢ - ٥٦٥) .

اساس التقديس للرازي (ص ١٤١ - ١٤٣) ، غاية المرام للامدى

(ص ١٤١) .

المستحقين للعذاب الاليم بان يكون قد بهم الله النار الاستزادة المسمى
حين استقرار قدمه فيها^(١).

فالتأويل الاول الذى ذكر الامدى هو مذهب الميرى وابن حزم
ومن تبعهم .

فوى عدم صحة هذا القول وان تأويل القدم والرجل الوارد ذكرهما
فى الحديث بالجماعة، او بغير ما يدل عليه اللفظ من الصفة الحقيقية
لله تعالى على ما يليق بجلاله وكماله^(٢) : لا يتم حتى مع صحة ورود الرجل
والقدم بمعنى الطائفة والجماعة لفة^(٣) . انلا يلزم على هذا ان تلازم ذلك
المعنى دون غيره مما وضعت له، بل ان حال الكلام الذى ترد فيه هو
المحدد للمعنى المقصود من معانيها .

ثم ان فى نص الاحاديث التى ذكر فيها القدم والرجل ما يعمد
حملها على تأويل ابن حزم ونص الاحاديث ما يلى :

(١) روى مسلم بسنده عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال :
" تعاجت النار والجنة فقالت النار : اوشرت بالمتكبرين والمتجبرين

(١) غاية المرام للامدى (ص ١٤١) .

(٢) انظر المعتمد لابي يعلى (ص ٥٤) ، شرح المواظف (ص ١٧٨ ، ١٧٩)
قلائد المرجان للنابلسى (ص ٦٠ / أ ، ب) ، شرح الواسطية للمهراس
(ص ٩٨) ، الاسئلة والاجوبة الاصولية (ص ٢١٠) .

(٣) انظر لسان العرب (١٣ : ٢٨٩) .

وقالت الجنة : فمالى لا يد خلنى الا ضعفا^(١) الناس وسقطهم وعجزهم^(٢) .
 فقال الله للجنة ! انت رحمتى ارحم بك من اشاء من عبادى ، وقال
 للنار : انت عذابى اعذب بك من اشاء من عبادى ولكل واحدة منكما ملؤها
 فاما النار فلا تمتلى^(٣) ، فيضع قدمه عليها فتقول : قط ، قط . فهناك تمتلى^(٤)
 ويزوى بعضها الى بعض^(٥) .

(٢) روى مسلم بسنده عن ابي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه
 وسلم - وساق الحديث كالحديث السابق الى ان قال :
 " فاما النار فلا تمتلى " حتى يضع الله تبارك وتعالى رجله . تقول
 قط قط فهناك تمتلى ، ويزوى بعضها الى بعض ، ولا يظلم الله من
 خلقه احدا . واما الجنة ، فان الله ينشئ لها خلقا^(٥) .

-
- (١) سقطهم اى ضعفاؤهم والمحتقرون منهم الذين لا يعتد بهم
 انظر اللسان (١٨٩ : ٩) .
 (٢) عجزهم . بفتح الميم والجيم جمع عاجز اى غير المستطيع لطلب
 الدنيا والرفعة . انظر القاموس (١٨٠ : ٢) .
 (٣) قط ، قط ، بمعنى حسبي اى يكفينى . انظر شرح المواقف (ص ١٧٨)
 القاموس (٣٨٠ : ٢) .
 (٤) صحيح الامام مسلم (٢١٨٦ : ٤) ، وانظر صحيح البخارى (٢٠٤ : ٤)
 مسند الامام احمد (٢ : ٣٦٩) (٥٠٧) ، (١٣ : ٣) ، التوحيد لابن
 خزيمة (ص ٩٢-٩٤) ، قلائد المرجان (ص ٦٠ / ١) .
 (٥) صحيح الامام مسلم (٢١٨٦ : ٤) (٢١٨٧) .

(٣) وروى مسلم بسنده عن انس بن مالك ان النبي صلى الله عليه وسلم

قال :

" لا تزال جهنم تقول : هل من مزيد ، حتى يضع رب العزة
تبارك وتعالى قدمه فتقول : قط قط وعزتك ويزوى بعضها الى بعض ^(١) .

(٤) وروى مسلم ايضا بسنده عن انس بن مالك عن النبي صلى الله عليه

وسلم انه قال :

" لا تزال جهنم يلقي فيها وتقول هل من مزيد حتى يضع رب العزة
فيها قدمه فينزوى بعضها الى بعض وتقول قط قط بعزتك ، وكرك ، ولا يزال
في الجنة فضل حتى ينشئ الله لها خلقا فيسكنهم فضل الجنة ^(٢) .

في هذا الا حديث المصراحة بان الله تعالى يضع رجله او قدمه في
النار ما يبعد حطبها على تأويل ذلك بالامة او الجماعة التي سبق في علمه
تعالى انه يملأ جهنم بها ، لان في كل الاحاديث التي ذكرنا : " انه
ينزوى بعض النار الى بعض " اى يقرب بعضها الى بعض ، يقال : انزوى
القوم بعضهم الى بعض اذا تدانوا وتضاموا ^(٣) . والمعنى في الاحاديث
ان النار بعد هذا الفعل من الله تعالى تجمع وتضييق على من فيها
فتمتلئ بهم . ولو ان المقصود بوضع القدم او الرجل الجماعة لقال في

(١) صحيح الامام مسلم (٤ : ٢١٨٧) ، وانظر صحيح البخارى (٣ : ١٣٧)

سنن الترمذى (٥ : ٣٩٠) .

(٢) صحيح الامام مسلم (٤ : ٢١٨٨) ، وانظر صحيح البخارى (٤ : ١٠٨)

١٠٩ .

(٣) مختار الصحاح (ص ٢٧٩) ، لسان العرب (١٩ : ٨٣ ، ٨٤) .

تلك الاحاديث ، يلقي فيها حتى تمتلئ* لان الجماعة تلقى فيها القا* . ولم يقل : " يزوى بعضها الى بعض " . وفي معنى الزوى الجمع والتضييق ولا يحتاج الى هذا مع زيادة فيها غير الموجودين ، لان الله تبارك وتعالى قادر على ملئها من غير تضيق خاصة على هذا القول . خلق اناس لها - لكن مقتضى عدله يخالف هذا فلا يعذب احدا بغير ذنب . وكما السى هذا الاشارة في الحديث الثاني ما ذكرنا بقوله : " ولا يظلم الله من خلقه احدا " ولسعة فضله وسابغ انعامه سبحانه وتعالى لم يضيق الجنة ليفي لها بوعده ، بل خلق لها خلقا لم يعملوا واسكنهم فضلها . وفي كل من تضيق النار على من فيها حتى تمتلئ* . وخلقه تعالى للجنة خلقا يملؤها وفا* بوعده تعالى لما قال : " لكل واحدة منكم ملؤها " كما في الحديث الاول السابق وقوله تعالى " لا ملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين " (١) .

فان قيل : كيف يصح لكم ان تثبتوا لله تعالى قدما حقيقة ، ثم تقولون انه يضعها في النار اذا طلبت المزيد ، والمل* كما وعدنا ، ووضع القدم في النار مستحيل ؟

قلنا : اما اثباتنا القدم لله تعالى ، فليس ابتداء من عند انفسنا ولا ثبت لله تعالى شيئا لم يشته لنفسه ، او يشته له اعلم الخلق به رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم . وقد اثبت القدم لربه كما في

الاحاديث السابقة .

وليس في اثبات القدم ، او الرجل نقص في حقه سبحانه فصفاته تليق بجلاله وكماله ، وليست على ما نعلم من صفات الخلق فليست بجارحة محل صفة له تليق بعظمته .

وقد عاب الله سبحانه على من يعبد الاصنام بقوله : " الههم ارجل يمشون بها " (١) فجعل عبادتهم لاصنام ليس لها ارجل محل ذم لهم . (٢)

اما وضعه تعالى قدمه في النار فهذا لاستحالة فيه بالنسبة لله تبارك وتعالى رب كل شيء وملكه ، وقياصكم ذلك على الخلق باستحالة وضع القدم منهم هو عين التشبيه الذي ادعيتم الغرابة منه ، فوقعت في اعظمه . فقياسكم الله تعالى على خلقه هو الذي اوقعكم في تعطيله بعد تشبيهه فجمعتم بين محذورين تشبيه الله بخلقه ، وتعطيله بنفسه صفاته اللائقة بجلاله وعظمته . (٣)

ثم ان دعوى استحالة وضع القدم في النار غير صحيحة حتى بالنسبة للمخلوق . قاله سبحانه وتعالى قد خلق للنار خزنة يدخلونها ملائكة فلاظ شداد يقول تبارك وتعالى : " عليها ملائكة فلاظ شداد لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون " (٤) فيخرجون من النار من

(١) سورة الاعراف : ١٩٥ .

(٢) انظر كتاب التوحيد لابن خزيمة (ص ٩٠) ، والمحتمد في اصول

الدين لابي يعلى (ص ٥٤) .

(٣) انظر الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح (٣ : ١٥١) .

(٤) سورة التحريم : ٦ .

امرهم الله باخراجه وهم غير معذبين بها . يقول تعالى : * عليها تسعة عشر، وما جعلنا اصحاب النار الا ملائكة ، وما جعلنا عدتهم الا فتنة للذين كفروا^(١) . فاذا كانت جهنم لا تضر الخزنة الذين يدخلونها ويقومون عليها فكيف تضر الذى سخرها لهم تعالى وتقدس .^(٢)

اما استدلال ابن حزم على مذهبه بما فى الحديث، من ان الله تعالى يخلق خلقا يدخلهم الجنة، وانه تعالى يقول للجنة والنار لكل واحدة منكما طؤها فصعدنى القدم فى الحديث انما هو كما قال تعالى * ان لهم قدم صدق عند ربهم^(٣) يريد سالف صدق فصعناه الامة التى تقدم فى علمه تعالى انه يملأ بها جهنم فليس صحيحا، لان فى الحديث الوعد بالملء للجنة والنار . وان الله يخلق خلقا يدخلهم الجنة - وليس فى الحديث ذلك بالنسبة للنار، وانما الذى فيه ان الله يضع قدمه فيها او عليها، ولو كان يخلق للنار خلقا يمد بهم، كما يخلق للجنة خلقا ينعمهم - لقال صلى الله عليه وسلم فى الحديث : ان الله يخلق خلقا يدخلهم الجنة، ويخلق خلقا يدخلهم النار، وان الجنة والنار لا تمتلئان حتى يضع الله فيهما قدمه او رجله . ولم يقل النبى صلى الله عليه وسلم ذلك فليس هو المقصود .

والذين تدل عليهم الاية * ان لهم قدم صدق * هم غير من يخلقون

(١) سورة المدثر : ٣٠ ، ٣١ .

(٢) انظر رد الدارى على المريسى (ص ٦٩) .

(٣) سورة يونس : ٢ .

لمل الجنة، فهم من سبقت لهم البشارة وهم الذين آمنوا، ومن يخلق لمل الجنة لم يسبق له ايمان .

وفي معنى قوله تعالى " قدم صدق " قيل انها الاعمال الصالحة او الثواب، او شفاعة الرسول صلى الله عليه وسلم للمؤمنين .^(١)

فان قيل : ان الله تعالى ذكره يخلق خلقا لمل الجنة، وهذا بين الدلالة . وقال : انه يضع قدمه على النار فتعقل ، وهذا غير ظاهر الدلالة فنحمل ماورد مجملا من ذلك على ماورد مفصلا .

قلنا : ان قوله صلى الله عليه وسلم في الاحاديث : " يضع رب العزة فيها قدمه " ظاهر الدلالة لاجمال فيه ، وقد بين المراد صلى الله عليه وسلم بما لا يدع مجالا للايهام او الشك . فنص في الاحاديث على انه يزوى بعض النار على بعض . وفي بعضها " انه لا يظلم من خلقه احدا " فيبعد هذا احتمال ان وضع القدم فيها زيادة سكانها ، وان يدخل فيها احدا من خلقه من غير ذنب . وليس بعد هذا الايضاح بيان والله اعلم .

(١) انظر التفسير الكبير للرازي (١٧ : ٧) .

(١٦) الاستواء .

يذهب ابن حزم الى نفي كون الاستواء صفة ، لان الله تعالى لم

يسم نفسه مستويا ، ولا يصح ان يسمى الله تعالى بما لم يسم به نفسه ، لان
هذا الحاد في اسمائه ، ثم ان الامة مجمعة على انه لا يدعوا احد فيقول
يا مستوي ارحمني ، ولا يسمى ابنه عبد المستوي ^(١) . ثم رد على من استدل
بقوله تعالى : " الرحمن على العرش استوي " ^(٢) على ان الله تعالى في مكان
دون مكان ، بما رد به على من قال : ان الله في كل مكان . بقوله : ان من
هو في مكان فهو شاغل له وما كان في مكان فانه متناه بتناهي مكانه
فهو ذو جهات وهذه صفة الاجسام . ^(٣)

وقد رد ابن حزم ايضا على من يقول : ان استوي بمعنى استولى . ^(٤)

وعلى من جعله صفة ذات ، ومعناه نفي الاعوجاج . ^(٥)

ثم ارتضى في معنى الاستواء على العرش القول بانه تعالى : فعلم

فعله في العرش ، وهو انتها خلقه اليه ، فليس يعد العرش شي . ويبين

ذلك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر الجنات وقال : " فاسألوا

(١) انظر الفصل (٢ : ١٢٣ ، ١٢٤) .

(٢) سورة طه : ٥ .

(٣) انظر الفصل (٢ : ١٢٢ ، ١٢٣) .

(٤) الفصل (٢ : ١٢٣) .

(٥) الفصل (٢ : ١٢٣ ، ١٢٤) .

الله المفرد والاعلى فانه وسط الجنة ، واعلى الجنة وفوق ذلك عرش الرحمن^(١) .

فصح انه ليس وراء العرش خلق ، وانه نهاية جهم المخلوقات الذى ليس خلفه خلا ، ولا ملا ، ا ،

والاستواء فى اللغة يقع على الانتباه قال الله تعالى : " ولما بلغ اشده واستوى آتيناه حكما وعلما^(٢) " اى فلما انتهى الى القسوة والخير وقال تعالى " ثم استوى الى السماء وهى دخان^(٣) " اى ان خلقه وفعله انتهى الى السماء بعد ان رتب الارض على ما هو عليه^(٤) .

لما كان ابن حزم يلتزم الاخذ بالظاهر فى مذهبه على زعمه نفى ان يقال ان الله تعالى مستو على عرشه ، لان هذه التسمية لم ترد . وفسر استواء الله تعالى الوارد بالنص بالانتباه لصحة ذلك فى اللغة على ما ذكر .

ونرى عدم صحة هذا المذهب :

فنقول : ان الله تعالى مستو على عرشه بذاته حقيقة استواء يليق بجلاله وكمال عظيمته ، لا على معنى القعود والماسة ، ولا على اى معنى

(١) صحيح البخارى (٩٢ : ٢) ، سنن الترمذى (٦٧٥ : ٤) .

(٢) سورة القصص : ١٤ .

(٣) سورة فصلت : ١١ .

(٤) انظر الفصل (٢ : ١٢٥) .

(١)
يوجب حدوثه .

وانما على معنى الاستقرار، والعلو، والارتفاع، والصعود الى
السما والبينونة من الخلق، (٢)

فخلافا مع ابن حزم ينحصر في نقطتين جوهريتين :

الاولى : اثباتنا ان الله مستو على العرش خلافا لمذهبه .

الثانية : جعلنا الاستواء على العرش الوارد بالنص بمعنى

العلو وليس بمعنى الانتها على ما يزعم .

اما ما حكى الاجماع عليه من عدم جواز دعا الله تعالى بالمستوى

فلا نخالفه في ذلك، لان لفظ "المستوى" ليس من اسما الله الحسنى

(١) انظر كتاب التوحيد لابن خزيمة (ص ١٠١)، الابانة للاشمري

(ص ٣٠، ٣١)، المعتمد في اصول الدين لابن يحنى (ص ٥٤)

شرح اسما الله الحسنى للقرطبي (ص ١٠٧/أ)، الاسئلة

والاجوبة الاصولية لابن سلمان (ص ١٥٩) .

(٢) انظر كتاب التوحيد لابن خزيمة (ص ١٠١)، الابانة للاشمري

(ص ٣١)، التمهيد لابن عبد البر (٧: ١٣١)، الاكليل فى

المتشابه والتأويل لابن تيمية (ص ٥٢)، شرح القصيدة

الاصفهانى له (ص ٢٨) . القصيدة النونية لابن القيم

(ص ٦٧-٦٨)، شرحها للهراش (١: ٢١١)، شرح الواسطية

للهراش (ص ٧٣، ٧٤)، الاسئلة والاجوبة الاصولية لابن

سلمان (ص ١٦١) .

الواردة بالنص ، وليس الدعاء كالاخبار . يقول تعالى : " ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها ^(١) . فامر سبحانه بدعائه بهذه الاسماء الحسنى دون غيرها ، وان لم يمتنع الاخبار عنه بغيرها ما هو صحيح المعنى ما دلت عليه تلك الاسماء الحسنى .

يقول ابن تيمية : " ويفرق بين دعائه والاخبار عنه فلا يدعى الا بالاسماء الحسنى ، واما الاخبار عنه فلا يكون باسم ^س لكن قد يكون باسم حسن ، او باسم ليس ^بس وان لم يحكم بحسنه ^(٢) .

وقد وقع الاتفاق على جواز اطلاق اسماء على الله تعالى وليست من الاسماء الحسنى لكن معناها حق مثل المتكلم والمريد ^(٣) وغيرها .

والدليل على قولنا ان الله تعالى مستوعب عرشه ما جاء فى القرآن الكريم والسنة المطهرة ، من ذكر استوائه على العرش . ومذهب اهل السنة ان الله تعالى اذا اثبت لنفسه اسما او فعلا انهم يثبتون له ذلك وما يدل ^{عليه} من صفة او اسم لله يلىق بجلاله اذا لم يلزم من اثبات ذلك معنى فاسدا .

يقول ابن القيم : " والرب تعالى يشق له من اوصافه وافعاله

(١) سورة الاعراف : ١٨٠ .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية (٦ : ١٤٢) .

(٣) انظر المقصد الاسنى شرح اسماء الله الحسنى للبخزالي (ص ١٨٥)
شرح العقيدة الاصفهانية لابن تيمية (ص ٥) ، مجموع الفتاوى (٦ : ١٤٢) .

اسماء ، ولا يشتق له من مخلوقاته . وكل اسم من اسمائه فهو مشتق من صفة من صفاته او فعل قائم به . . فاذا لم يقم به فعل ولا صفة فلا معنى للاسم المجرد ، وهو بمنزلة صوت لا يفيد شيئاً وهذا غاية الالحاد ^(١) .

وعلى هذا فاشتقاق " مستو " مما اثبت الله تعالى لنفسه واثبتته له رسوله صلى الله عليه وسلم من لفظ " استوى " اشتقاق صحيح وقد روى اثبات ان الله تعالى " مستو على عرشه " عن كثير من طمائم اهل السنة والجماعة مما يدل على صحة تسمية الله تعالى عندهم بالمستوى على عرشه ، ووصفه بالا ستواء .

يقول ابن خزيمة : " فنحن نؤمن بخبر الله جل وعلا ، ان خالقنا مستو على عرشه لا نبذل كلام الله ولا نقول قولاً غير الذى قيل لنا " ^(٢) .

ويقول ابو الحسن الاشعري : " نقول ان الله عز وجل مستو على عرشه " ^(٣) . وكرر هذا فى مواضع كثيرة من كتابه الابانة ^(٤) .

ويقول ابو حامد الغزالي : " وانه مستو على العرش على الوجه الذى قاله " ^(٥) .

(١) شفاء العليل لابن القيم (ص ٥٦٦ ، ٥٦٧) ، وانظر الطل (١ : ٩٤) .

(٢) كتاب التوحيد لابن خزيمة (ص ١٠١ ، ١٠٤) .

(٣) الابانة للاشعري (ص ٣٠) ، شرح اسماء الله الحسنى للقرطبي (ص ١٠٧ / ١) .

(٤) الابانة (ص ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣) .

(٥) الاربعين فى اصول الدين للغزالي (ص ١٤) ، قواعد العقائد له

ضمن القصور المعالى له (٤ : ١٩٤) .

ويقول ابن تيمية بعد ان ذكر الاقوال في الاستواء: "والقول
الفاصل هو ما عليه الامة الوسط، من ان الله مستو على عرشه استواء يليق
بجلاله ويختص به" (١).

تلك بعض نصوص كلام من قال ان الله تعالى "مستو على
عرشه" ومنها نعرف عدم صحة دعوى ابن حزم - عدم جواز تسمية الله
المستوى - فهؤلاء الذين ذكرنا اقوالهم: "ان الله مستو على عرشه" من
اكابر علماء اهل السنة وما قال هؤلاء يقول كثير من العلماء .
والادلة التي بنوا عليها قولهم هذا هي :

اولا : ما جاء في القرآن الكريم من ذكر استوائه تعالى على
العرش وذلك في سبعة مواضع هي :

قوله تعالى : "ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة
ايام ثم استوى على العرش" (٢).

وقوله : "ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة
ايام ثم استوى على العرش" (٣).

وقوله : "الله الذي رفع السموات بغير عمد ترونها ثم استوى
على العرش" (٤).

(١) العقيدة الحموية الكبرى لابن تيمية ضمن المجموعة الكبرى (١) :

• (٤٤٠ ، ٤٣٩)

(٢) سورة الاعراف : ٥٤ .

(٣) سورة يونس : ٣ .

(٤) سورة الرعد : ٢ .

وقوله : " الرحمن على العرش استوى " (١) .

وقوله : " الذى خلق السموات والارض وما بينهما فى ستة ايام ثم استوى على العرش " (٢) .

وقوله : " الله الذى خلق السموات والارض وما بينهما فى ستة ايام ثم استوى على العرش " (٣) .

وقوله : " هو الذى خلق السموات والارض فى ستة ايام ثم استوى على العرش " (٤) .

وفى كل هذه المواضع التى ذكر الله فيها استواءه على العرش ذكر مع ذلك ما يبهر العقول من صفات جلاله وكماله التى هى منها متمدحاً بذلك ، وهذا ظاهر فى كل الايات ولا ينكره احد .

وذكر هذا الشنقيطى ، وسرد الايات وما تشتمل عليه من تمدح الرب تعالى بتلك الصفات التى لا تليق الا به ، والاستواء منها وقال بعد ذكرها : " فالشاهد ان هذه الصفة التى يظن الجاهلون انها صفة نقص ويتهمون على رب السموات والارض بانه وصف نفسه صفة نقص ثم يسببون عن هذا ان ينفوها ، ويؤولوها مع ان الله جل وعلا تمدح بها ، وجعلها من صفات الجلال والكمال مقرونة بما يبهر العقول

(١) سورة طه : ٥ .

(٢) سورة الفرقان : ٥٩ .

(٣) سورة السجدة : ٤ .

(٤) سورة الحديد : ٤ .

من صفات الجلال والكمال ، هذا يدل على جهل وهوس من ينفي بعض صفات الله جل وعلا بالتأويل ^(١) .

ثانياً : ما جاء في السنة المطهرة من ذكر استوائه تعالى على العرش ،

ما روى عن قتادة بن النعمان انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول : " لما فرغ الله من خلقه استوى على عرشه " ^(٢) .

وروى الامام الشافعي في فضل الجمعة بسنده عن انس بن مالك رضى الله عنه قال : " اتى جبريل بمرآة بيضاء فيها نكتة الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال النبي صلى الله عليه وسلم : ما هذه ؟ فقال هذه الجمعة فضلت بها انت وامتك فالناس لكم فيها تبع - اليهود والنصارى - ولكم فيها خير ، وفيها ساعة لا يوافقها مؤمن يدعو الله بخير الا استجيب له وهو عندنا يوم المزيدي فقال النبي صلى الله عليه وسلم يا جبريل وما يوم المزيدي ؟ فقال : ان ربك اتخذ في الفردوس واديا افنج ، فيه كذب المسك فاذا كان يوم الجمعة انزل الله تبارك وتعالى ماشاً من ملائكته ، وحوله منابر من نور عليها مقاعد النبيين والصدّيقين ، وخف تلك المنابر بمنابر من ذهب مكللة بالياقوت والزبرجد عليها الشهداء والصدّيقون ، فجلسوا من

(١) منهج ودراسات لآيات الاسماء والصفات للشنقيطي (ص ١٧) .

(٢) العلو للعلو الغفار في صحيح الاخبار وسقيعها للذهبي (ص ٥٢)

ويقول بعد ذكر هذا الحديث " رواه ثقات رواه ابو بكر الخلال

في كتاب السنة له " انظر العلو (ص ٥٢) .

ورائهم على تلك الكذب فيقول الله عز وجل : " انا ربكم قد صدقتكم وعدى
فسلونى اعطكم " فيقولون : ربنا نسألك رضوانك فيقول الله عز وجل
" قد رضيت عنكم ولكم ما تمنيتم ولدى مزيد " . فهم يحبون يوم الجمعة
لما يعطيهم فيه ربهم من الخير وهو اليوم الذى استوى فيه ربكم
تبارك اسمه على العرش وفيه خلق آدم وفيه تقوم الساعة ^(١) .

ونذكر الذهبى ان هذا الحديث روى من عدة طرق ، وان كان فى
بعضها ضعف الا انه يقوى بعضها بعضا ^(٢) .

ومحل استدلالنا من الحديث - استواء الله على العرش - ثابت
بالنص القطعى الذى لا مجال للشك فيه .

فيما ذكرنا من الايات والا حاديث ذكر استواء الله على العرش
وقد بينا ان مذهب اهل السنة والجماعة انهم لا يجمدون على اثبات
الظواهر دون ما تدل عليه من معانى كابين حزم وانهم يشقون لله تعالى
من افعاله اسماء وصفات على ما يليق بجلاله فيثبتون له الاستواء ويقولون
انه مستو على عرشه حقيقة مع نفي كل استواء يوجب حدوده .

(١) الام للامام محمد بن ادريس الشافعى (١ : ٢٠٨ ، ٢٠٩) ، شرح
العقيدة الاصفهانية (ص ٢٨) ، العلوللعللى الغفار للذهبي
(ص ٣٠) ، حادى الارواح الى بلاد الافراح لابن القيم (ص ٢٤٥)
(٢٤٦) ، وانظر جامع البيان فى تفسير القرآن للطبرى (٢٦ : ١٠٨)
احكام القرآن للقرطبي (١٧ : ٢١ ، ٢٢) ، تفسير القرآن العظيم
لابن كثير (٦ : ٢٠٨) .

(٢) انظر العلوللعللى الغفار للذهبي (ص ٣٠ ، ٣١) .

دليل ان استواء الله الوارد بالنص بمعنى العلو :

هو ان استواء الله على العرش الوارد بالنص جاء " مقيدا بعلو " واذ قيد بها فلا يحتل من المعاني الا العلو والارتفاع والاعتدال ونحو هذا ، ولا يكون بمعنى الانتهاء الا اذا جاء مطلقا ،

يقول ابن القيم : " ان لفظ الاستواء في كلام العرب الذي خاطبنا الله تعالى بلغتهم وانزل بها كلامه " نوعان " مطلق ومقيد . فالمطلق ما لم يوصل معناه بحرف مثل قوله " ولما بلغ اشدّه واستوى ^(١) " وهذا معناه كمل وتم ، يقال استوى النبات واستوى الطعام .

واما المقيد فثلاثة احزاب :

احدها مقيد " بالى " كقوله " ثم استوى الى السماء " . واستوى فلان الى السطح والى الغرفة . وقد ذكر سبحانه هذا المعنى بالى فى موضعين من كتابه فى البقرة فى قوله تعالى : " هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا ثم استوى الى السماء ^(٢) " . والثانى فى سورة السجدة " ثم استوى الى السماء وهى دخان " ^(٣) . وهذا بمعنى العلو والارتفاع باجماع السلف .

والثانى مقيد بعلو كقوله : " لتستوىوا على ظهوره ^(٤) " وقوله " واستوت

(١) سورة القصص : ١٤ .

(٢) سورة البقرة : ٢٩ .

(٣) سورة فصلت : ١١ .

(٤) سورة الزخرف : ١٣ .

على الجودى^(١) . وقوله " فاستوى على سوقه^(٢) . وهذا ايضا معناه العلو والارتفاع والاعتدال باجماع اهل اللغة .

الثالث : المقرون بواو " مع " التى تعدى الفعل الى المفعول معه نحو استوى الماء والخشبة بمعنى ساواها . وهذه محانى الاستواء المعقولة فى كلامهم ، وليس فيها معنى استولى البتة ، ولا نقله احد من ائمة اللغة الذين يعتمد قولهم ، وانما قاله متأخرو النحاة ممن سلك طريق المعتزلة والجهمية^(٣) .

وعلى هذا فحمل ابن حزم " استواء الله على العرش " الثابت بالنص على الانتهاء مما لا يضح لغة ، لانه جاء مقيدا بحلى فتحدد معناه بالعلو ، او الارتفاع ، او الاستقرار ، او الصعود .

وما احتج به من ان الاستواء فى اللغة يقع على الانتهاء ، صحيح لكنه فيما ورد مطلقا اما اذا قيد فيختلف معناه بحسب الحال التى ورد فيها ويؤيد صحة تفسير الاستواء بالعلو والارتفاع والصعود ما ورد بالنص من علو الله تعالى وارتفاعه فوق العرش مبينا للخلق .

يقول تعالى " يا عيسى انى متوفيك ورافعك الى^(٤) " . وقوله : " وهو

(١) سورة هود : ٤٤ .

(٢) سورة الفتح : ٢٩ .

(٣) مختصر الصواعق المرسله (٢ : ٣٢٠) ، وانظر فوائد قرآنية لابن سعدى (ص ٣٤) ، الاسئلة والاجوبة الاصولية لابن سلمان (ص ٦١) .

(٤) سورة آل عمران : ٥٥ .

القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير^(١) . وقوله " يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون " ^(٢) . وقوله : " اليه يصعد الكلم الطيب والطيبون الصالح يرفعه " ^(٣) . وقوله " من الله ذى المعارج تعرج الملائكة والروح اليه فى يوم كان مقداره خمسين الف سنة " ^(٤) . وقوله " أأمنتم من فى السماء ان يخسفبكم الارض فاذا هى تمورام امنتم من فى السماء " ان يرسل عليكم حاصبا فستعلمون كيف نذير ^(٥) . وغير هذه الايات فى هذا المعنى فى القرآن كثير .

ومن الاحاديث ما روى مسلم بسنده عن معاوية بن الحكم السلمي قال : كانت لى جارية ترمى غنما لى قبل احد والجوانية ^(٦) فاطلمت ذات يوم فاذا الذئب قد ذهب بشاة من غنمها وانا رجل من بني آدم آسف كما يأسفون لكنى صككتها صكة فاتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فعظم ذلك على . قلت يا رسول الله افلا اعتقها قال " اعتق بها " فاتيت بها فقال لها " اين الله ؟ " قالت : فى السماء . قال " من انا ؟ " قالت

(١) سورة الانعام : ١٨ .

(٢) سورة النحل : ٥٠ .

(٣) سورة فاطر : ١٠ .

(٤) سورة المعارج : ٤ ، ٣ .

(٥) سورة الطك : ١٦ ، ١٧ .

(٦) موضع بقرب احدالى شمال المدينة المنورة . انظر معجم البلدان

لياقوت (٢ : ١٧٥) .

انت رسول الله . قال اعتقها فانها مؤمنة^(١) .

وماروى مسلم ايضا بسنده عن ابى هريرة رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : " يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل ، وملائكة بالنهار ويجتمعون فى صلاة الفجر وصلاة العصر ، ثم يعرج الذين باتوا فيكم فيسألهم ربهم وهو اعلم بهم . كيف تركتم عبادى ؟ فيقولون : تركناهم وهم يصلون ، واتيناهم وهم يصلون^(٢) .

والاحاديث الدالة على ان الله تعالى فى السماء مبين لخلقه عال عليهم كثيرة جدا .

وفىما ذكرنا من الايات والاحاديث المصرحة بالوقع الى الله والفوقية له ، والصعود والعروج اليه وكونه فى السماء دلالة صريحة على ان الله تبارك وتعالى فى السماء بذاته دون الارض مستو على العرش . يقول الدارنى : فالله تبارك وتعالى فوق عرشه فوق سمواته بائن

(١) صحيح الامام مسلم (١ : ٣٨١ ، ٣٨٢) ، سنن الدارنى (٢ : ١٨٧)
مسند الامام احمد (٢ : ٢٩١) ، موطأ الامام مالك (٢ : ٧٧٦ ، ٧٧٧)
ورد الدارنى على المريسى (ص ٢٤) ، الرد على الجهمية له (ص ١٧)
التوحيد لابن خزيمة (ص ١٢١) ، كتاب العلو للعلى الففار للذهبي (ص ١٦ ، ١٧) .

(٢) صحيح الامام مسلم (١ : ٤٣٩) ، صحيح البخارى (١ : ٧٧) ، (٢ : ١٤٥) ، (٤ : ١٩٩ ، ٢٠٨) ، موطأ مالك (١ : ١٧٠) ، مسند احمد (٢ : ٢٥٧ ، ٣١٢ ، ٤٨٦) ، كتاب التوحيد لابن خزيمة (ص ١١٧)
العلو للعلى الففار للذهبي (ص ١٩) .

من خلقه فمن لم يعرفه بذلك لم يعرف الله الذى يحيد . وعلوه من فوق
العرش باقضى خلقه وادناهم واحد لا يبعد عنه شئ " لا يحزب عنه مثقال
ذرة فى السموات ولا فى الارض ^(١) . سبحانه وتعالى عما يصفه المعطلون
علوا كبيرا ^(٢) .

ويقول ابو الحسن الاشعري : " فالسموات فوقها العرش ، فلما كان
العرش فوق السموات قال : أأنتم من فى السماء لانه مستو على
العرش الذى فوق السموات ، وكل ما علا فهو سما ، فالعرش على السموات
وليس اذا قال : أأنتم من فى السماء يعنى جميع السموات ، وانما
اراد العرش الذى هو على السموات الا ترى ان الله عز وجل ذكر
السموات فقال : " وجعل القمر فيهن نورا " ^(٣) ولم يرد ان القمر يملأهن
جميعا وانه فيهن جميعا ، ورأينا المسلمين جميعا يرفعون ايديهم
اذا دعوا نحو السماء لان الله عز وجل مستو على العرش الذى هو فوق
السموات فلو ان الله عز وجل على العرش لم يرفعوا ايديهم نحو العرش
كما لا يحيطونها اذا دعوا الى الارض ^(٤) .

فى ذكرنا لقولى الدارنى والاشعري بيان لمذهبهما فى علو الله

(١) سورة سبأ : ٣ .

(٢) الرد على الجهمية للدارنى (ص ١٨) .

(٣) سورة نوح : ١٦ .

(٤) الابانة للاشعري (ص ٣١) .

تعالى على خلقه وسينوته منهم ، واستوائه على عرشه فوق سماءه من دون
ارضه وخلقه ، وهذا مذهب السلف عامة فهم يشيرون لله تعالى ما اثبتته لنفسه
واثبتته له رسوله صلى الله عليه وسلم من غير تكليف ولا تمثيل ، ولا تشبيهه
ولا تعطيل .

روى عن ربيعة بن ابي عبد الرحمن شيخ مالک^(١) رحمهما الله لما
سئل عن قوله تعالى : " الرحمن على العرش استوى " ^(٢) قال : " الاستواء
غير مجهول والكيف غير معقول ومن الله تعالى الرسالة ، وعلى الرسول
صلى الله عليه وسلم البلاغ وعلينا التصديق " ^(٣)

(١) هو ابو عثمان ربيعة بن ابي عبد الرحمن فروخ مولى آل الصنكدر
التميمي " تيم قريش " وهو المعروف بريبعة الرأي . ادرك جماعة
من الصحابة رضى الله عنهم وعنه اخذ مالك بن انس وغيره وكان فقيه
اهل المدينة . قال عنه مالك ذهب حلاوة الفقه منذ مات ربيعة
الرأي . وقال سوار بن عبد الله القاضي ما رأيت احدا اعلم من ربيعة
الرأي . توفي سنة ١٣٦ من الهجرة . انظر وفيات الاعيان
(٢ : ٢٨٨ - ٢٩٠) ، ميزان الاعتدال (٢ : ٤٤) ، شذرات الذهب
(١ : ١٩٤) .

(٢) سورة طه : ٥ .

(٣) العلو للعلو الفغار للذهبي (ص ٩٨) ، اجتماع الجيوش
الاسلامية (ص ٧٥) ، وانظر شرح حديث النزول لابن تيمية
(ص ٣٢) .

ويروى أيضا جواب مالك عن هذا السؤال بقوله : " الكيف غير معقول والا ستواء منه غير مجهول ، والا يمان به واجب والسؤال عنه بدعة ^(١) .
فهذا هو مذهب السلف في صفات الله تعالى التي وصف بها نفسه يفهمون معناها الذي تدل عليه ، ولا يكتفونها بما يحقلون من صفات المحدثين لعلمهم ان الله تبارك وتعالى لا يشبهه شيء من خلقه تعالى وتقدس عن صفات المخلوقين ، ولا يؤولونها عن معانيها الظاهرة المتبادرة من الفاظها الا اذا ثبت عندهم ان هذا الظاهر غير مراد .

يقول الشيخ محمد الامين الشنقيطي : " انه ينبغي للمؤولين ان يتأملوا آية من سورة الفرقان وهي قوله تعالى : " ثم استوى على العرش الرحمن فاستل به خبيراً " ^(٢) . ويتأملوا معها قوله تعالى في سورة فاطر " ولا ينبئك مثل خبير " ^(٣) فان قوله في الفرقان " فاستل به خبيراً " بمسند

(١) الرد على الجهمية للداري (ص ٢٧) ، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والآثار لابن عبد البر (٧ : ١٣٨ ، ١٥١) عقيدة السلف واصحاب الحديث للصابوني ضمن مجموعة الرسائل المنيرية المجلد الاول (١ : ١١٠ ، ١١١) ، العقيدة الحموية لابن تيمية ضمن المجموعة الكبرى (ص ٤٤٣) ، نقض المنطق له (ص ٣) ، وانظر العلو للعلی الفخار للذهبي (ص ١٠٤) اجتماع الجيوش الاسلامية (ص ٨١) .

(٢) سورة الفرقان : ٥٩ .

(٣) سورة فاطر : ١٤ .

قوله " ثم استوى على العرش الرحمن " يدل دلالة واضحة ان الله الذى وصف نفسه بالاستواء خبير بما يصف به نفسه لا تخفى عليه الصفة اللائقة من غيرها ويفهم منه ان الذى ينفى عنه صفة الاستواء ليس بخبير نعم والله هو ليس بخبير (١) .

فى كلام الشنقيطى بيان لخطورة تأويل الاستواء بخير ما يدل عليه حقيقة لان فى ذلك مخالفة بوصف من وصف نفسه .. وهو العليم الخبير - بخير ما وصف به نفسه .

ونرى بهذا القدر كفاية لبيان ان الله تعالى مستو على عرشه بذاته ، لا على معنى الاستيلاء ، ولا على معنى نفى الاعوجاج و على هذين المعنيين رد الامام ابن حزم ولا نخالفه فى ذلك حيث انا لانوى صحة القول بهذين القولين .

واما رده على من استدل بقوله تعالى " الرحمن على العرش استوى " (٢) بان الله فى مكان دون مكان ، فلانوافقه على هذا النفى المطلق وانما نقول ان لفظ مكان من الالفاظ المجملة التى تحتل معانى يصح اطلاقها على الله تعالى ، واخرى ينزه الله عز وجل عنها لانها من صفات المحدثين ، ومن سمات المربوبين .

يقول ابن تيمية : " قد يراد بالمكان ما يحوى الشئ " ويحيط به

(١) منهج ودراسات لآيات الاسماء والصفات للشنقيطى (ص ٢٦) .

(٢) سورة طه : ٥ .

وقد يراد به ما يستقر الشئ عليه بحيث يكون محتاجا اليه ، وقد يراد به ما كان الشئ فوقه وان لم يكن محتاجا اليه ، وقد يراد به ما فوق العالم وان لم يكن شيئا موجودا .

فان قيل هو في مكان بمعنى احاطة غيره به ، وافتقاره الى غيره فالله منزّه عن الحاجة الى الغير واحاطة الغير به ونحو ذلك .

وان اريد بالمكان ما فوق العالم وما هو الرب فوقه . قيل اذا لم يكن الا خالق او مخلوق ، والخالق بائن من المخلوق كان هو الظاهر الذي ليس فوقه شئ ، واذا قال القائل هو سبحانه فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه فهذا المعنى حق سواء سميت ذلك مكانا او لم تسمه (١) .

وقول ابن تيمية هذا يوضح موقف السلف من القول بان الله تعالى في مكان ببيان الجائز عليه من معنى هذا الاللاق المجمل ثم ان مذهب السلف اثبات ان الله تعالى في جهة العلويين من خلقه فهو تبارك وتعالى وحده فوق المخلوقات فلا شئ من مخلوقاته يحصره او يحيط به بل هو العالى عليها والمحيط بها بقوله صلى الله عليه وسلم " انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون فـــ

(١) منهاج السنة النبوية لابن تيمية (١ : ١٨٣) ، وانظر المنتقى من منهاج الاعتدال (ص ٨١) ، مختصر الصواعق المرسلّة (١ : ١١٥ ، ١١٦) ، شرح العقيدة الواسطية للهراس (ص ٧٥) .

رؤيته . . . الحديث (١) .

وقد شبه صلى الله عليه وسلم رؤية الله تعالى برؤية القمر وهو فى
جهة العلون الرائيين .

ويقول صلى الله عليه وسلم فى الحديث الاخر : " انكم سترون
ربكم عيانا " (٢) .

وفى هذا اثبات للرؤية البصرية التى لا تتم الا على ماكان فى جهة
من الرائي .

وقد ذكرنا الكثير من ادلة علو الله على خلقه ، وليس فى اثبات ان
الله فى جهة العلو قدح فى تغزيه لانه قد اثبت لنفسه واثبت له رسوله
صلى الله عليه وسلم ثم ان جهة العلوهى اشرف الجهات واكملها وكل
كمال ثبت لموجود من غير استلزام نقص فالخالق تعالى احق به واكمل

(١) صحيح البخارى (١ : ٧٦ ، ٧٧ ، ٧٩) ، (٣ : ٨٥) ، (٤ : ٢٠٠) ،

وانظر صحيح مسلم (١ : ١٦٣ - ١٦٧) ، (٤ : ٢٢٧٩ ، ٢٢٨٠) ،

سنن ابى داود (٤ : ٢٣٣) ، سنن الترمذى (٤ : ٦٨٥ - ٦٨٩) ،

(٦٩١ ، ٦٩٢) ، سنن ابن ماجه (١ : ٦٣ ، ٦٤) ، (٢ : ١٤٥٠) ،

(١٤٥١) ، مسند الامام احمد (٣ : ١٦) ، (٤ : ١٣) .

(٢) صحيح البخارى (٤ : ٢٠٠) .

فيه منه^(١).

يقول ابن رشد في كلامه على الجهة: "واما هذه الصفة فلم يزل اهل الشريعة من اول الامر يثبتونها لله سبحانه ، حتى نفتها المحترلة ، ثم تبصم على نفيها متأخروا الاشعرية كأبي المعالي ومن اقتدى بقوله وظواهر الشرع كلها تقتضى اثبات الجهة مثل قوله تعالى : " يحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية^(٢) " . ومثل قوله " يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره الف سنة ما تعدون^(٣) " . ومثل قوله تعالى " تعرج الملائكة والروح اليه^(٤) " . ومثل قوله تعالى : " أأنتم من في السماء ان يخسف بكم الارض فاذا هي تمور^(٥) الى غير ذلك من الايات التي ان سلط التأويل عليها عاد الشرع كله مؤولا ، وان قيل فيها انها من المتشابهات عاد الشرع كله متشابها لان الشرائع كلها مبنية

(١) رسالة في اثبات الاستواء والفوقية لابي محمد الجويني ضمن المجموعة المنيرية المجلد الاول (١ : ١٨٥) ، رسالة الارادة والامر لابن تيمية ضمن المجموعة الكبرى (١ : ٣٨٢) ، قاعدة في صفة الكلام له ضمن المنيرية المجلد الاول (٢ : ٨١) ، موافقة صحيح المنقول له (١ : ١١٩) ، انظر كتاب بيان الممانى في شرح عقيدة الشيباني (ص ٥ / أ) ، رسالة التوحيد لمحمد عبده (ص ٣٣ ، ٣٤) .

(٢) سورة الحاقة : ١٧ .

(٣) سورة السجدة : ٥ .

(٤) سورة المعارج : ٤ .

(٥) سورة الطك : ١٦ .

على ان الله فى السماء ، وان منه تنزل الملائكة بالوحي الى النبيين ، وان من السماء نزلت الكتب ، واليهما كان الاسراء بالنبي صلى الله عليه وسلم حتى قرب من سدرة المنتهى . وجميع الحكماء قد اتفقوا ان الله والملائكة فى السماء كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك ، والشبهة التى قادت نفاة الجهة الى نفيها هى انهم اعتقدوا ان اثبات الجهة يوجب اثبات المكان ، واثبات المكان يوجب اثبات الجسمية ، ونحن نقول ان هذا كله غير لازم فان الجهة غير المكان ، وذلك ان الجهة هى اما سطوح الجسم نفسه المحيطة به وهى ستة وهذا نقول ان للحيوان فوقا واسفلا ويمينا وشمالا وامامها وخلفا .
واما سطوح جسم آخر محيط بالجسم ذى الجهات الست .

فاما الجهات التى هى سطوح الجسم نفسه فليست بمكان للجسم نفسه اصلا ، واما سطوح الاجسام المحيطة به فهى له مكان ، مثل سطوح الهواء المحيطة بالانسان ، وسطوح الفلك المحيطة بسطوح الهواء ، هى ايضا مكان للهواء . وهكذا الافلاك بعضها محيطة ببعض ومكان له واما سطح الفلك الخارج فقد تبرهن انه ليس خارجه جسم ، لانه لو كان ذلك كذلك ، لوجب ان يكون خارج ذلك الجسم جسم آخر ويمر الامر الى غير نهاية ، فاذا سطوح آخر اجسام العالم ليس مكانا اصلا ، ان ليس يمكن ان يوجد فيه جسم
الى ان قال - فقد ظهر لك من هذا ان اثبات الجهة واجب بالشرع والعقل وانه الذى جاء به الشرع وانبنى عليه ، وان ابطال هذه القاعدة ابطال

للشرائع^(١) .

يقرر ابن رشد في كلامه هذا صحة اثبات الجهة لله تعالى من غير ان يلزم من ذلك اثبات المكان المحيط بمن فيه أى بالاجسام التى هو حاولها وينفى ان يكون سطح آخر اجسام العالم مكانا لعدم وجود جسم فيه .

فان قيل : كأن ابن رشد يقول ان الفلك الخارج الذى ليس على سطحه جسم قد احاط بما دونه من الافلاك ، وعلى هذا فما تقولون به من اثبات جهة العلو لا يتم لان احاطة هذا الفلك الخارج بما دونه من الافلاك يجعل بعض هذا الفلك بالنسبة لبعض اجزاء الافلاك الاخرى فى جهة السفلى وهذا مما لا تقولون به .

قلنا : ان اثبات الجهة العلو تامة حتى معاذكرتم ، لان هـذـه الافلاك المستديرة الكرية الشكل ليس لها الا جهتان فقط ، علو وسفل . فالعلو فيها : هو جهة المحيط وهو المحدث .

والسفل فيها : جهة المركز وهو الوسط من الداخل الذى تكون ابعاد سطح الكرة عنه متساوية ، اذا كانت كرة تامة ، واما اذا كان فـى الكرة تسطح تغيرت الابعاد عن هذا المركز ، فلا تكون متساوية تماما وعلى كل فسطح الكرة الخارجى هو جهة العلو ، ومركزها هو جهة السفلى وان تفاوتت الابعاد عن هذا المركز .

(١) مناهج الادلة لابن رشد ضمن فلسفة ابن رشد (ص ٨٣-٨٥) ونقله عنه ابن القيم فى اجتماع الجيوش الاسلامية (ص ٢٢٩-٢٣١) ، وانظره فى مختصر الصواعق المرسله (١ : ١٧٤) .

واما الجهات الست فهي للحيوان كما ذكر هذا ابن رشد ، وهي بحسب النسب والاضافات ، فيكون يمين هذا ما يكون يمين هذا ، ويكون فوق هذا ما يكون تحت ذاك وهكذا ، ولا يكون هذا بالنسبة للافلاك فالمحيط هو العلو والمركز هو السفل دائما .

فالا رضى مثلا محاطة بالسما* وليس جزء من السما* مع هذه الاحاطة واقمأتحت الارض ، لان السما* بالنسبة الى من هو على ظهر الارض ففى اى جزء منها فى جهة العلو ، لانه فوق محيطها المحدث ، وليس هو ففى مركزها الذى يمثل جهتها السفلى .

واما ما يتصور فى الذهن من ان من يكون على جزء من الارض يكون شى* من السما* المحيطة بالارض تحته فلا اعتبار لهذا التصور ، الا اذا اعتبرنا من نكس فجعل رأسه الى الارض ورجلاه الى السما* ان تكون السما* تحته ولا يقول بهذا الا من انقلبت عنده الحقائق .

يقول ابن تيمية : " .. الفلك هو فوق الارض مطلقا ، واهل الهيئة (١) يقولون : لو ان الارض مخروقة الى ناحية ارجلنا والقي فى الخرق شى* ثقيل كالحجر ونحوه لكان ينتهى الى المركز حتى لو القى من تلك الناحية حجر آخر لا التقيا جميعا فى المركز ، ولو قدر ان انسانين التقيا

(١) الهيئة مصدرها* ، وهي* ، وهيؤ . حال الشى* وكيفيته وصورته وعلم الهيئة : علم الفلك وهو علم يبحث فيه عن احوال الاجرام البسيطة العلوية والسفلية من حيث الكمية والكيفية والوضع والحركة اللازم لها وما يلزم منها . انظر محيط المحيط (ص ٩٤٩) ، الرائد لجبران مسعود (ص ١٥٨٠) .

فى المركز بدل الحجرين لا التقت رجلاهما ، ولم يكن احدهما تحت الاخر
بل كلاهما فوق المركز وكلاهما تحت الفلك كالمشرق والمغرب .

فانه لو قد ران رجلا فى المشرق فى السما او فى الارض ، ورجلا فى
المغرب فى السما او فى الارض لم يكن احدهما تحت الاخر ، وسواء كان رأسه
او رجلاه او بطنه او ظهره او جنبه مما يلى السما او مما يلى الارض .

واذا كان مطلوب احدهما ما فوق الفلك لم يطلبه الاخر الا من
الجهة العليا ، ولم يطلبه من جهة رجله او يمينه او يساره لوجهين :
احدهما : ان مطلوبه من الجهة العليا اقرب اليه من جميع
الجهات .

الثانى : انه اذا قصد السفلى بلا علو كان منتهى قصده المركز^(١) .

وقبل هذا يجب ان نعلم ان العالم جميعه علويه وسفليه بالنسبة
الى خالقه تبارك وتعالى فى غاية الصغر كما قال تعالى " وما قدروا الله
حق قدره والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانه
وتعالى عما يشركون^(٢) .

وروى مسلم بسنده عن ابي هريرة رضى الله عنه انه كان يقول : قال

(١) عرش الرحمن ضمن مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية (٤ : ١٢٣ ،

١٢٤) ، وانظر رسالة فى اثبات الاستواء والفوقية لابي محمد

الجوينى ضمن الرسائل المنيرية المجلد الاول (١ : ١٨٦ - ١٨٧) .

(٢) سورة الزمر : ٦٧ .

رسول الله صلى الله عليه وسلم : " يقبض الله تبارك وتعالى الأرض يوم
القيامة ويطوى السماء بيديه ثم يقول انا الملك ابن طوك الأرض ^(١) .

وروى مسلم أيضا بسنده عن ابن عمر قال : قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم : " يطوى الله عز وجل السموات يوم القيامة ثم يأخذهن بيده
اليمين ثم يقول : انا الملك ، ابن الجبارون ؟ ابن المتكبرون ؟ ثم
يطوى الأرضين بشماله ثم يقول : انا الملك . ابن الجبارون ؟ ايمن
المتكبرون ^(٢) ؟

ففي الآية والاحاديث ما يبين صغر السموات والأرضين بالنسبة
لله تبارك وتعالى . مع ما نعرف - وهو القليل جدا - من عظم هـــــــــ
الاجرام " تبارك الله رب العالمين " ^(٣) .

(١) صحيح الامام مسلم (٤ : ٢١٤٨) ، وانظر صحيح البخاري (٣ : ١٣٠)

(٤ : ١٩٣ ، ١٩٤) ، سنن الدارمي (٢ : ٣٢٥) ، سنن ابن ماجه

(١ : ٧٢ ، ٧١) ، مسند الامام احمد (٢ : ٣٤٧) .

(٢) صحيح الامام مسلم (٤ : ٢١٤٨) وانظر الرد على الجهمية

للدارمي (ص ١١) ، ورد الدارمي ايضا على العريسي (ص ٣١ ، ٣٢)

المعتمد في اصول الدين لابي يعلى (ص ٥٦) ، شرح حديث

النزول لابن تيمية (ص ١١٦) ، العقيدة الحموية له ضمن المجموعة

الكبرى (١ : ٤٥٤) .

(٣) سورة الاعراف : ٥٤ .

(١٧) النزول :

يذهب ابو محمد ابن حزم الى ان الله تبارك وتعالى ينزل كل ليلة الى سماء الدنيا اذا بقي ثلث الليل لما صح في الحديث .

فروى بسنده عن ابي هريرة رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : " ينزل الله كل ليلة الى سماء الدنيا ^(١) حين يبقى ثلث الليل الاخر فيقول من يدعوني فاستجب له ، ومن يسألني فاعطيه ومن يستغفرني فاعف له ^(٢) .

وروى الحديث من طرق اخرى في بعضها : " اذا مضى شطر الليل او ثلثاه ^(٣) .

وفي بعضها : " اذا مضى ثلث الليل الاول الى ان يضيء الفجر ^(٤) . ويرى ان هذا النزول فعل يفعله تبارك وتعالى في السماء الدنيا من الفتح لقبول الدعاء ، وان تلك الساعة من مظان القبول والاجابة والمفارقة للمجتهدين ، والمستغفرين ، والتائبين .

وهذا معهود في اللفظة تقول نزل فلان عن حقه بمعنى وهبه

(١) في صحيح مسلم " ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة الى السماء الدنيا "

• (٥٢١: ١)

(٢) المحلى لابن حزم (١: ٣٧، ٣٨) ، وانظر صحيح الامام مسلم

• (٥٢١: ١) ، التمهيد لابن عبد البر (٧: ١٢٨) .

(٣) المحلى (١: ٣٨) .

(٤) المحلى (١: ٣٨) ، وانظر صحيح الامام مسلم (١: ٥٢٢) .

لى وتطول به على .

وحيث ان هذا الفعل متعلق بزمان حيث حددته صلى الله عليه وسلم بوقت محدود فهو فعل محدث فى ذلك الوقت مفعول حينئذ فهو صفة فعل لا صفة ذات فليس هذا الفعل نزولا حقيقيا لان الذى لم يـزل ليس متعلقا بزمان البتة .

وقد بين الرسول صلى الله عليه وسلم فى بعض الفاظ الحديث المذكور ما ذلك الفعل وهو انه ذكر عليه الصلاة والسلام ان الله يأمر ملكا ينادى فى ذلك الوقت بذلك .

ويؤيد ان نزول الله تعالى فعلا يفعله ليس نزولا حقيقيا ، باختلاف ثلث الليل فى البلاد باختلاف المطالع والمغرب يعلم ذلك ضرورة من بحثه فصحة ضرورة انه فعل يفعله ربنا تعالى فى ذلك الوقت لاهل كل افق من قبول الدعاء فى هذه الاوقات لا حركة وثقله لانهما من صفات المخلوقين هاشى الله تعالى منهما .

ويسهل جعل النزول نقلة ، ان النقطة لا تكون الا للاجسام ، ولو انتقل تعالى لكان محدودا مخلوقا مؤلفا شاغلا لمكان وهذه صفة المخلوقين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ، وقد حمد الله ابراهيم خليله ورسوله صلى الله عليه وسلم ان بين لقومه بنقلة الكوكبان ليس بها فقال : " فلما افل قال لا احب الا فلين ^(١) ان كل منتقل عن مكانه فهو اقل منه ، تعالى الله عن هذا .

ورأى ابن محمد في المجي " الوارد في قوله تعالى : " وجاء ربك
والملك صفا صفا ^(١) . والأتان الوارد في قوله تعالى : " هل ينظرون
إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة وقضوا إلى الله
ترجعون ^(٢) كراهيه في النزول فكل ذلك عنده فعل يفعله الله تعالى في
ذلك اليوم أو الوقت المحدد يسمى ذلك الفعل مجيئا وأتانا ونزولا .
ويروى عن الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله أنه قال " وجاء ربك "
انما معناه وجاء أمر ربك ^(٣) .

مذهب ابن حزم الذي بينا في نزول الله تعالى ومجيئه وأتانه
مخالف لمذهب السلف الذين يثبتون لله تعالى ما أثبتته لنفسه ، وأثبتته
له رسوله محمد صلى الله عليه وسلم من غير تحريف ولا تعطيل ، ومسلمين
غير تكليف ولا تمثيل ، ويقولون بان ما وصف الله به نفسه فهو حق يعرفون
معناه فلا يشبهونه بما يعلمون من مخلوقاته لعلمهم أنه ليس كمثله
شيء في نفسه المقدسة المذكورة بأسمائه وصفاته وأفعاله ، وينزهونه
عن كل ما أوجب النقص والحدوث لاستحقاقه سبحانه وتعالى الكمال
الذي لا غاية فوقه وممتنع عليه الحدوث لا متناهي العدم عليه ، واستلزام
الحدوث سابقة العدم ، ولا فتقار المحدث إلى محدث ولو جوب وجوده

(١) سورة الفجر : ٢٢ .

(٢) سورة البقرة : ٢١٠ .

(٣) انظر الفصل في الملل والنحل لابن حزم (٢ : ١٧٢ ، ١٧٣) ،

المحلى له (١ : ٣٧ ، ٣٩) .

بنفسه سبحانه وتعالى ،

وهناك شبه منعت ابن حزم من جعل النزول على معناه الحقيقي
فلجأ الى تأويله ، بما ذكر من انه فعل يفعله سبحانه من الفتح لقبول
الدعاء . وهذا المسلك تأويل يخالف مذهبه الاخذ بظواهر النصوص
كما يدعى .

والشبه هي :

الاولى : ان الرسول صلى الله عليه وسلم قد حدد النزول بزمان
فهو محدث ، والذي لم يزل ليس متعلقا بزمان .

الثانية : اختلاف ثلث الليل بالنسبة للمواضع على ظهر الارض ، وعلى
هذا فيلزم ان يكون الله تعالى داعمانا لا ، لان الثلث مستمر طيلة
الاربع والعشرين ساعة بالنسبة لجزء من العالم نظرا لاختلاف المطالع
والمقارب .

الثالثة : ان في النزول الحقيقي نقلة والنقطة من خصائص الاجسام
فيلزمها لوازم تمتنع في حق الله تعالى .

الرابعة : نقل تفسير مجي * الله تعالى بمجي * امره عن يوثق به
من علماء السلف وهو احمد بن حنبل رحمه الله تعالى .

وسنجيب بحول الله تعالى وقوته على هذه الشبه ليتم القول بان
الله تعالى ينزل كل ليلة الى السما الدنيا كما في الحديث ويجيى * ويأتى
لفصل القضاء بين عباده يوم القيامة وان ذلك من صفاته حقيقة على
ما يليق بجلاله وكماه .

والرد على الشبهة الاولى :

ان التحديد الوارد في الحديث بان الله تعالى " ينزل حين يلقى
ثلث الليل الاخر ، او حين يمضي شطره ، او ثلثاه ، او اذا مضى ثلثه
الاول الى ان يمضي " الفجر " ليس متعلقا بالله تعالى ، وانما تعلقه بالنسبة
للخلق الذين يتعلق بهم الزمان فيتعاقب عليهم الليل والنهار بفجروب
الشمس وطلوعها وهذا انما يكون على الخلق لا على الخالق لان الله
تبارك وتعالى بائن من خلقه عال عليهم ومحيط بهم ، ولا يحيط به شئ من
خلقه فلا تتعاقب عليه هذه الظواهر الكونية .

فمعنى التحديد في الحديث " اذا بقى ثلث الليل " يكون بالنسبة
لمن قد خيم الليل عليهم بظلامه ، وتعالى الله ان يحاط بمخلوق .
فان قيل : اذا لم يكن هذا التحديد الزمنى متعلقا بالله تعالى
فلماذا كان النزول به وحده دون غيره .

قلنا : تعلق النزول بهذا الوقت لمزيد فضل فيه بالنسبة لمن
هو متعلق بهم لان هذا الوقت ، هو وقت الاستغراق في النوم والراحة
وفى ترك ذلك والقيام للصلاة والدعاء ، دلالة على صدق التوبة والاخلاص في
العبادة فلهذا فالدعاء في هذا الوقت مظنة الاجابة .
هذا من جهة بيان الزمن وتعلقه .

اما من جهة كونه محدثا فلا يمنع ذلك من حمله على النزول الحقيقي
لله على ما يليق به على مذهب اهل السنة والجماعة . يقول ابن تيمية
" فاهل السنة والجماعة يثبتون ما يقوم بالله تعالى من الصفات والافعال

التي يشاؤها ويقدر عليها^(١).

ويستدلون على ذلك بآدلة كثيرة منها :

قوله تعالى : " هل ينظرون الا ان يأتهم الله في ظلل من الغمام والملائكة^(٢) " .

وقوله : " وجاء ريك والملك صفا صفا^(٣) " .

يقول الدارمي بعد سياق الايات : " وهذا يوم القيامة اذا نزل ليحكم بين العباد^(٤) " .

وقوله تعالى : " ان ريك الله الذي خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش^(٥) " .

وفي الايات بيان لفعل سيكون او كان من الله تعالى هو اتيانه ومجيئه يوم القيامة ، واستواؤه على العرش بعد ان خلق السموات والارض .

فدلت هذه الايات على اتصاف الله تعالى بالافعال الاختيارية وغير هذه الايات كثير مما هو مشتمل على الصفات الدالة على ان الله تعالى يفعل بقدرته ومشئته . وكذلك الاحاديث المتضمنة لمثل ذلك كأحاديث النزول وغيرها لان الفعل لا بد له من فاعل سواء كان متعديا

(١) موافق لصريح المعقول لصحيح المنقول (٢ : ٥) ، شرح حديث النزول

(ص ٩٩ - ١٠٥ ، ١٥٢ ، ١٥٧) .

(٢) سورة البقرة : ٢١٠ .

(٣) سورة الفجر : ٢٢ .

(٤) الرد على الجهمية للدارمي (ص ٣١) .

(٥) سورة الاعراف : ٥٤ .

الى مفعول او لم يكن ، والفاعل لا بد له من فعل سواء كان فعله مقتصرا عليه او متعديا الى غيره .

يقول ابن تيمية : " فان الله تعالى وصف نفسه بالافعال اللازمة كالا ستواء والافعال المتعدية كالخلق ، والفعل المتعدى مستلزم للفعل اللازم ، فان الفعل لا بد له من فاعل سواء كان متعديا الى مفعول او لم يكن والفاعل لا بد له من فعل سواء كان فعله مقتصرا عليه او متعديا الى غيره والفعل المتعدى الى غيره لا يتعدى حتى يقوم بفاعله . . فقوله " هو الذى خلق السموات والارض فى ستة ايام ثم استوى على العرش ^(١) تضمن فعلين اولهما متعد الى المفعول به ، والثانى مقتصر لا يتعدى فان اكان الثانى وهو قوله " ثم استوى " فعلا متعلقا بالفاعل فقوله خلق كذلك بلا نزاع بين اهل العربية . ولو قال قائل : خلق لم يتعلق بالفاعل بل نصب المفعول به ابتداء كان جاها لا بل فى " خلق " ضمير يعود الى الفاعل كما فى ^(٢) استوى .

ويبدل من طريق العقل ان افعال الله تعالى تقوم به :

ان من يفعل بمشيئته واختياره ، فان شاء فعل ، وان لم يشأ لم يفعل اكمل ممن يكون الفعل لازما له ، والفاعل لا بد له من فعل ، ولا يكون فاعلا الا من قام به الفعل .

(١) سورة الاعراف : ٥٤ .

(٢) موافقة صريح المعقول لابن تيمية (٢ : ٣ ، ٤) ، وانظر مختصر الصواعق

المرسلة (٢ : ٣٨٥) .

ولو لم يتصف الله تعالى بالنزول ، والمجيء ، والالتيان وغير ذلك من صفات الافعال التي وصف بها نفسه او وصفه بها رسوله صلى الله عليه وسلم لكان من يتصف بذلك من خلقه اكمل منه واتم ، ولا يقول به — هذا احد وفي القاعدة الكلامية المشهورة : ان كل كمال ثبت لمخلوق — من غير ان يستلزم نقضا بوجه من الوجوه فالخالق تبارك وتعالى اولى به من كل مخلوق . وكل نقص تنزه عنه مخلوق فالخالق سبحانه وتعالى اولى بتنزهه عنه من كل موجود .^(١)

ويقول ابن تيمية في بعض استدلاله على قيام الافعال الاختيارية بذات الله سبحانه وتعالى : " فان المشتين يقولون كونه قادرا على الفعل بنفسه صفة كمال ، كما ان قدرته على المفعول المنفصل صفة كمال فانا اذا عرضنا على صريح العقل من يقدر على الفعل القائم به والمنفصل عنه ومن لا يقدر الا على احدهما علم ان الاول اكمل كما اذا عرضنا عليه من يعلم نفسه وغيره ، ومن لا يعلم الا احدهما وامثال ذلك ، ويقول من يجوز دوام الحوادث وتسلسلها : اذا عرضنا على صريح العقل من يقدر على الافعال المتعاقبة الدائمة ، ويفعلها دائمة متعاقبة ، ومن لا يقدر على الدائمة المتعاقبة كان الاول اكمل .

وكذلك اذا عرضنا على العقل من فعل الافعال المتعاقبة مع حدوثها ومن لا يفعل حادثا اصلا ، لئلا يكون عدمه قبل وجوده عدم

(١) انظر موافقة صريح المعقول (٢ : ١١٩) .

كمال ، شهد صريح العقل بان الاول اكل^(١) ،

يبين ابن تيمية ان الكمال في اثبات قيام الافعال بذات الباري سبحانه وتعالى وقدرته على الفعل القائم به والمنفصل عنه ، والقدرة على الافعال الدائمة والمتعاقبة ، وفعلها دائمة متعاقبة مع حد وثم ——— بخلاف من لا يفعل حادثا أصلا فليس في هذا كمال ، لان فيه نفى للقدرة والفعل مع ان سبب نفيهم للفعل الحادث هو الخوف من عدم الفعل في الازل فعطلوا لاجل ذلك الله تعالى عن الفعل مطلقا .

وفي اثبات الفعل الحادث بالقدرة الالهية ، اثبات كمال لله تعالى وهو قدرته ، وفعله لهذه الافعال ، وان لزم من ذلك عدم الفعل في الازل قبل هذا الفعل الحادث ، ان عدم القدرة والفعل المطلقين ، ليس كالعدم والقدرة المستمرين في الكمال وان سبقهما عدم والا دلة النقلية والعقلية الدالة على قيام الافعال الاختيلية بذات الله تعالى كثيرة جدا يطول بنا المقام لو حاولنا استقصاها ومناقشة الاقوال فيها ، والرد عليها فاقصرنا على تلك الاشارة الى بعضها ——— بما رأينا فيه كفاية لزالة الشبهة التي نحن بصددها الجواب عليها .

الرد على الشبهة الثانية :

قبل الشروع في الرد على الشبهة نبين كيف ترد على كل

الروايات التي رويت في النزول فنقول :

(١) موافقة صريح المعقول (٢ : ١١٧ ، ١١٨) .

يرى، ابو محمد ابن حزم ان اختلاف الزمن المحدد في البـلار
 باختلاف المطالع والمقارب، مما يبعد حمل النزول على الحقيقة
 لان تحديد النزول بوقت محدد، كما في الفاظ الحديث - ثلث الليل
 الاخر، او اذا مضى شطر الليل او ثلثاه، او مضى ثلثه الاول السـي
 ان يضى* الفجر، والمتواتر من هذه الروايات ؛ اذا بقى ثلث الليل
 الاخر - ^(١) وحمله على الحقيقة أى ان الله تعالى ينزل الى السما الدنيا
 تلك المدة بالنسبة لكل اهل مكان يجعله دائما نازلا، لان مـدة
 النزول تكون اما سدس الزمان او ^{سبعة} ~~سبعة~~ او سدسه أو يومه
 على اختلاف الروايات في ذلك.

اذ ان لفظ الليل والنهار في كلام الشارع اذا اطلق من
 غروب الشمس الى طلوعها، ومن طلوعها الى غروبها على الراجح . ^(٢)

والشبهة المذكورة واردة على كل رواية، وليس بالآخذ باى رواية
 منها ما ترد به الشبهة . وانما ترد بما يلى :

قلنا فى اثنا* الرد على الشبهة الاولى : ان اهل السنة
 والجماعة يثبتون قيام الافعال الاختيارية بذاته تعالى ، واشياتهم ذلك له
 على ما يليق به ويناسب كمال جلاله وعظمته ، فاشيات نزول الله تعالى
 ومجيئه ، واتيانه على الوجه الذى يليق به .

(١) انظر شرح حديث النزول لابن تيمية (ص ١٠٧) .

(٢) انظر شرح حديث النزول (ص ١٠٨، ١١٠) .

فلا يشتهون له مجيئاً واتيئاناً ونزولاً كما يكون للخلق اذا فعلوا ذلك من شغل محل ، وتفرغ آخر ومن كون ما نزلوا عنه فوق ما نزلوا اليه — وغير ذلك مما هو لا زم للمخلوقين اذا فعلوا شيئاً من ذلك ومثل هذا مستنع في حق الله تبارك وتعالى والله منزّه عما يكون من صفات المحدثين ومن سمات المربوبين .

فمجيئاً الله تعالى واتيئاناً يوم القيامة لفصل القضاء بين عبادہ ونزوله كل ليلة كما في الحديث كل ذلك حقيقة من غير ان يلزم فعله ما يلزم المخلوق ، اذا فعل مثل ذلك ، قاله تعالى يفعل ما ذكر ولا يخلو منه العرش ، ولا يكون شيئاً من مخلوقاته عالياً عليه فهو بائن من جميع خلقه عال عليهم ومحيط بهم وهو مستو على عرشه تعالى وتقدس . وفي ثبوت اختلاف الليل في البلاد ودوام استواء الله على عرشه ابطال لحمل النزول على نحو نزول الخلق .

ومن اول النزول او غيره من صفات الله تعالى وافعاله خوفاً مما يلزم ذلك بالنسبة للخلق اذا فعلوا مثل ذلك او اتصفوا به ، فقد اخطأ حيث ظن ان افعال الله تعالى وصفاته كافعال خلقه وصفاتهم ، فشبهه الله بخلقه فوقع فيما فر منه وجمع بين التعطيل والتشبيه .

وسلف الامة وائمتها يعلمون ان الله تعالى اذا وصف نفسه بصفة او وصفه رسوله صلى الله عليه وسلم بشيئاً من ذلك انه ثابت له على ما يليق به ، فلا يشبه شيئاً من صفات خلقه كما لا تشبه ذاته تعالى ذاتهم . ثم ان في صفات الخلق ما يختلف بعضها عن بعض ، فيكون من

بعضها ما لا يكون من الاخر، كما في حركة ارواح الادميين والملائكة
فالروح توصف بما يستحيل اتصاف البدن به . فاذا كان هذا فـ
المخلوقات فكيف يستحيل اتصاف الله تعالى بما هو مستحيل بالنسبة
للخلق .

يقول ابن تيمية : " واذا قيل الصعود والنزول والمجيء والابتعاد
انواع جنس الحركة قيل : والحركة ايضا اصناف مختلفة فليست حركة
الروح كحركة البدن ، ولا حركة الملائكة كحركة البدن . والحركة يراد بها
انتقال البدن والجسم من حيز ويراد بها امور اخرى . كما يقول كثير
من الطبائعية والفلاسفة منها الحركة في الحكم كحركة النمو والحركة
في الكيف كحركة الانسان من جهل الى علم ، وحركة اللون والثياب من
سواد الى بياض . والحركة في الاين كالحركة تكون بالاجسام النامية
من النبات والحيوان في النمو والزيادة ، او في الذبول والنقصان
وليس هناك انتقال جسم من حيز الى حيز (١) .

وهيث تبين ان الاختلاف يقع فيما هو داخل تحت مسمى واحد
في المخلوقات لكل منها بحسبه .

وعلى هذا فان ما يوصف به الرب تبارك وتعالى يناسب عظمتة
وكماله فصافته اكمل واعلى واتم من كل ما يتصف به خلقه ، انه هو واهب
الكمال ومبدعه فلا يكون سواء اتم فيه منه .

(١) شرح حديث النزول (ص ٩٨) ، وانظر (ص ٨٢) من نفس المرجع .

وقد ذكر سبحانه وتعالى في كتابه وجاء على لسان رسوله صلى
الله عليه وسلم ما يدل على قرب من عباده ومعانه مستوعب عرشه لكمال
قدرته واحاطة علمه سبحانه فلا تخفى عليه خافية في الارض ولا في السماء
يقول سبحانه : " ان الله لا يخفى عليه شئ " في الارض ولا في السماء (١)
ويقول : " واذا سألك عبادي عني فاني قريب اجيب دعوة الداع اذا
دعان " (٢)

وروى البخاري بسنده عن ابي هريرة رضى الله عنه قال : قال
النبي صلى الله عليه وسلم : " يقول الله تعالى : انا عند ظن عبدي بي
وانا معه اذا ذكرني ، فان ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي ، وان ذكرني في
ملا ذكرته في ملا خير منه ، وان تقرب الى بشير تقربت اليه ذراعا ، وان تقرب
الى ذراعا تقربت اليه باعا ، وان اتاني يمشى اتيته هرولة " (٣)
وقرب العباد من الله تعالى بتقربهم اليه وهذا مما يقربه جميع من
يقول انه فوق عرشه عال على سمواته بائن من خلقه ومحيطه لهم بعلمه

(١) سورة آل عمران : ٥٥ .

(٢) سورة البقرة : ١٨٦ .

(٣) صحيح البخاري (٤ : ١٩٦) ، صحيح مسلم (٤ : ٢٠٦١) ، سنن

الترمذي (٥ : ٥٨١) ، سنن ابن ماجه (٢ : ١٢٥٥) ، مسند احمد

(٢ : ٤١٣ ، ٤٣٥ ، ٤٨٠ ، ٤٨٢ ، ٥٠٩ ، ٥٢٤ ، ٥٣٤) ، (٣ :

٤٠ ، ١٢٢ ، ١٢٧ ، ١٣٠ ، ٣٧٣) ، (٥ : ١٥٣ ، ١٥٥ ، ١٦٩ ،

واحاطته وتوفيقه وهدايته ورحمته لعباده وهذا هو المشهور من سلف
الامة واعتمها^(١)،

فان قيل : اذا اثبتتم نزول الله تعالى حقيقة في زمن محدد من
الليل وسلمتم ان هذه المدة التي ينزل فيها سبحانه تستغرق كل
الزمن على اى قول ، وقد ورد ان الله سبحانه يقرب عشية عرفة ، وينزل
الى السماء الدنيا لاجل الحجاج^(٢) . وهذا الوقت هو بلا شك من
اوقات نزوله من الليل في اماكن اخرى في غير عرفة ، فكيف يكون قريبا من
الحجاج في عرفة ونازلا لاجابة دعاء الداعين والخفران للمستغفرين
هناك ؟

قلنا : ما ذكرتم في هذا الاعتراض لا يرد الا على من يقول ان نزول
الله تعالى وقربه كنزول الخلق ومجيئهم وانه مثلهم تعالى وتقدس من
مشابهة المحدثين . واما من يقول : ان نزوله وقربه يناسب كماله
وعظمته ، ولا يشبه شيئا من افعال خلقه ، فلا يمتنع في حقه تعالى

- (١) انظر الرد على الجهمية للامام احمد (ص ٣٩) ، وتأويل مختلف
الحديث لابن قتيبة (ص ٢٢٤) ، التمهيد لما في الموطأ من
المعاني والاسانيد لابن عبد البر (٧ : ١٣٨ ، ١٣٩) ، بيان
تلبيس الجهمية لابن تيمية (٢ : ٢٢٨ ، ٢٢٩) ، شرح النووي على
مسلم (١٧ : ٣ ، ٢) ، فتح الباري لابن حجر (١٣ : ٣٨٦) .
(٢) انظر الرد على الجهمية للدارمي (ص ٣٥) ، شرح حديث النزول
لابن تيمية (ص ١١٤) .

ان يقرب ممن دعاه دون من لم يدعه مع كونهم في مكان واحد ، وان ينزل
عشية عرفة ، وينزل في الوقت نفسه اذا كان ثلث الليل الاخر في مكان
آخر فلا يشغله شأن عن شأن . وقد بين الرسول صلى الله عليه وسلم
مثل هذا لما سألته ابو رزين ^(١) فقال : اكلنا يرى الله عز وجل يوم القيامة
وما آية ذلك في خلقه قال : " يا ابا رزين اليس كلكم يرى القمر مغليا به ؟
قال : قلت بلى يا رسول الله قال : فالله اعظم " ^(٢) .

وقال رجل لابن عباس رضى الله عنه : كيف يحاسب الله العباد في
ساعة واحدة ؟ قال : كما يرزقهم في ساعة واحدة ^(٣) .

(١) هو لقيط بن عامر بن صبرة بن عبد الله بن المنتفق بن عامر بن عقيل
صحابي مشهور من اهل الطائف . وهو وافد بنى المنتفق الى
رسول الله صلى الله عليه وسلم . روى عنه وكيع بن عدي وابنه عاصم
ابن لقيط وغيرهما . انظر اسد الغابة في معرفة الصحابة (٤ :
٢٦٦ ، ٢٦٧) ، (٥ : ١٩٢ ، ١٩٣) ، التهذيب لابن حجر
(٨ : ٤٥٦ ، ٤٥٧) .

(٢) مسند الامام احمد (٤ : ١١) ، وانظر (ص ١٢) من نفس الجز
سنن ابن ماجه (١ : ٦٤) ، وهذا الحديث رواه احمد عن يزيد بن
هاني عن حماد بن سلمة ، عن يعلى بن عطاء عن وكيع عن
عدي عن عمه ابي رزين . ورجال هذا الحديث احتج بهم مسلم
ما عدا وكيع وقد ذكره ابن حبان في الثقات . وقال منه يحيى بن
القطن مجهول الحال . ومعنى الحديث ثابت بالحديث المتفق
على صحته . انظر التهذيب (١١ : ٣٦٦ - ٣٦٩) ، (٣ : ١١ -

(١٦) ، (١١ : ٤٠٣ ، ٤٠٤) ، (١٣١) .

(٣) انظر شرح حديث النزول لابن تيمية (ص ١١٤) .

وفى الحديث ، والاثر دلالة على احاطة الله التامة بمخلوقاته
فلا يعجز عن شئ* ، ولا يشغله شأن عن شأن فيراه جميعهم كما يـسـراه
واحد منهم ويحاسب جميعهم سبحانه كما يحاسب واحدا منهم .

ويبين ذلك الرسول صلى الله عليه وسلم بما يزيل الحجب والاستغراب
بما هو شاهد فى المخلوقات مع بعضها ، فالجموع الكثيرة من الناس ترى
القمر فى آن واحد من غير تراحم ولا كلفة تلحقهم عند رؤيته ، والله خالق
الكل اعظم من ذلك فقد رته لا تقاس بشئ* من مخلوقاته ، والرسول صلى
الله عليه وسلم شبه رؤية الناس لله فى وقت واحد برؤيتهم للقمر فى مثل
ذلك . وليس التشبيه للقمر بالله تعالى وتقدس ان يشبهه شئ* من
خلقه ، وانما التشبيه للرؤية بالرؤية لا للمرئى بالمرئى .

وورد احاديث صحيحة تدل على نحو هذا من احاطة علم الله
بخلقه ، وسعة سمعه لكل المسموعات واجابته للدعوات .

فروى مسلم بسنده عن ابى هريرة رضى الله عنه قال . . سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : " قال الله تعالى : قسمت الصلاة
بينى وبين عبدى نصفين ولعبدى ما سأل . فاذا قال الحمد : الحمد لله
رب العالمين ، قال الله تعالى : حمدنى عبدى . واذا قال : الرحمن
الرحيم . قال الله تعالى : اثنى على عبدى ، واذا قال : مالك يوم
الدين . قال : مجدنى عبدى (وقال مرة : فوض الى عبدى) فاذا قال
اياك نعبد واياك نستعين . قال : هذا بينى وبين عبدى ولعبدى
ما سأل . فاذا قال : اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم

غير المضروب عليهم ولا الضالين . قال : هذا لعبدى ولعبدى ما سأل^(١) .
فهذا القول من الله تعالى لكل مصل قرأ الفاتحة ومن صلى فسي
وقت واحد في ساعة واحدة ، وقرأ الفاتحة لا يحصى قدرهم الا هو سبحانه
ويقول تعالى لكل قارىء منهم ما يقول للاخر ، ولا عجب فقد بين الرسول
صلى الله عليه وسلم عدم استحالة مثل ذلك عند حساب الله لخلق نفسه
فسبحان الذى وسع سمعه الاصوات مع اختلاف اللغات وتفنى الحاجات
يسمع دعا خلقه سمع اجابة ، ويسمع كل ما يقولون سمع علم واحاطة
لا يشغله سمع عن سمع ولا تغلظه المسائل ولا يتبرم بالحاج الملحين فانه
هو الخالق لكل هذا تبارك وتعالى ،

الرد على الشبهة الثالثة ؛

من الرد على الشبهتين السابقتين يأتى الرد على هذه الشبهة
اي القول بقيام افعال الله تعالى بذاته ، وان نزوله لا يشبه نزول الخلق
فلا يلزمه ما لزمهم ،

اي ان البارئ سبحانه وتعالى يتصف بالصفات التى وصف بها
نفسه ووصفه بها رسوله صلى الله عليه وسلم على ما يليق به فصفاته لا تشبه
شيئا من صفات خلقه ، كما ان ذاته وحياته لا تشبه سائر الدوات وحياتهم

(١) صحيح الامام مسلم (٢٩٦ : ١) ، سنن ابى داود (٢١٧ : ١) ، سنن
الترمذى (٢٠١ : ٥) ، سنن ابن ماجه (٢٤٣ : ٢) ، (١٢٤٤) موطأ
الامام مالك (٨٤ : ١) ، مسند الامام احمد (٢ : ٢٤١) ، ٢٨٥ ،

وكذا سمعه وبصره وسائر صفاته لا تشبه اسماع وابصار خلقه وشيئا من صفاتهم
فنزوله تبارك وتعالى ومجيئه واتيانه لا يشبه نزول الخلق واتيانهم ومجيئهم
فهو نزول ومجيء واتيان ليس كمثله نزول ومجيء واتيان .

فنفي حقيقة هذا والقول بأنه يلزم ذلك ما يلزم الخلق عند نزولهم
ومجيئهم واتيانهم خطأ بين وتحكم لا معنى له .

ولا يرد محذور ولا يلزم لوازم تمتنع في حق الله تعالى من اثبات
ما اثبت الله تعالى لنفسه من الصفات والافعال ولا ما اثبت له رسوله صلى
الله عليه وسلم والدعوى ان هناك لوازم تلزم اهل الاثبات عند التزام القول
باثبات ما ورد ليس صحيحا ، ان لو كان كذلك فهي لازمة لمن جاء
بالاثبات ، ان ان المثبتين لم يثبتوا شيئا من عند انفسهم وانما اخذوا
بالنصوص وصدقوها وآمنوا بما جاء فيها على مراد قائلها ، فاللوازم انما
تلزم من اولها بتأويله لها عن مدلولها^(١) .

يقول ابن القيم : " ان الصفة يلزمها لوازم لنفسها وذاتها
فلا يجوز نفي هذه اللوازم عنها لافي حق الرب ولا في حق العبد ، ويلزمها
لوازم من جهة اختصاصها بالعبد ، فلا يجوز اثبات تلك اللوازم
للرب ويلزمها لوازم من حيث اختصاصها بالرب فلا يجوز سلبها عنه
ولا اثباتها للعبد^(٢) .

(١) انظر مختصر الصواعق المرسله (٢ : ٤٠٣) .

(٢) مختصر الصواعق المرسله (٢ : ٤٠٤) .

وشبه ابو محمد الله تعالى بخلقه حين يحمل نزوله على نزولهم —
 فيحمل من لوازم نزوله النقلة وغيرها ما يلزم نزول الخلق .^(١)

وقد ذكرنا مرارا ان صفات الله لا تشبه بصفات المخلوقين ، وتشبيهه
 النفاة فعل الله تعالى بفعل خلقه وصفاته بصفاتهم هو الذى حملهم
 على تعطيله عما يستحق من الصفات بعد ان شبهوه بالمخلوقات .^(٢)

واستدل لابي محمد بقول الله تعالى عن ابراهيم عليه السلام :
 " لا احب الا فلين " وقد حمده الله على ذلك . وهو عليه الصلاة والسلام
 قد استدل بنقلة الكوكب وحركته على عدم صلاحيته للرؤية غير صحيح ، وبيان
 هذا ان ابراهيم عليه السلام كما حكى الله عنه فى قوله : " فلما جن عليه
 الليل رأى كوكبا قال هذا ربى فلما افل قال لا احب الا فلين . فلما
 رأى القمر بازغا قال هذا ربى فلما افل قال لئن لم يهدنى ربى لا كونن
 من القوم الضالين . فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربى هذا اكبر فلما
 افلت قال يا قوم انى برى " ما تشركون " .^(٣)

فى الايات ان ابراهيم عليه السلام لما رأى الكوكب قال هذا ربى
 ثم قال نحو ذلك مع القمر لما رآه بازغا ، ثم مع الشمس لما رآها بازغة ، وبافول
 كل من الكوكب ، والقمر ، والشمس نفى ابراهيم عليه السلام ان تكون ربها
 له لا فولها .

(١) انظر التمهيد لما فى الموطأ من الاسانيد لابن عبد البر (٧ : ١٣٧) .

(٢) انظر مختصر الصواعق المرسلة (٢ : ٣٨٥) .

(٣) سورة الانعام : ٧٦ ، ٧٧ ، ٧٨ .

والافول هو التفتيب^(١) ويكون تفتيب الكواكب والقمر والشمس الطبيعي يسقطها الى جهة المغرب، وهي لم تصل الى الغروب الا بتحريكها نحوه، وهذا مشاهد ولم ينف ابراهيم عليه السلام ان تكون ربا له خلال مدة سيرها وتحركها وهو يراها كذلك ويرقبها فاذا غربت استدل بهذه الصفة - وهي نقص - على عدم صلاحيتها لان تكون ربا له، بخلاف الصفات الثانية وهي بزوغها وتحركها فالدليل يدل على خلاف ما استدل به ابن حزم وغيره .^(٢)

الرد على الشبهة الرابعة :

روى ابو محمد عن احمد بن حنبل رواية تأويل مجى * الله تعالى بمجى * امره، مستأنسا بها على تأويله النزول والمجى * ولا تيان بما يخالف الظاهر الذى يدعيه .

وقد خالف احمد فاول كثيرا من الصفات كالاتوا، والقادم والا صابع، والساق والتزم ايضا فى الاثبات اثبات الظاهر المجرد، دون حقائق المعنى وارجع ما اثبت الى الذات ولم يتعرض فى شىء من هذا الى بيان رأى احمد هناك وحين جاءت هذه الرواية فى التأويل لاقت قبولا عنده فأتى بها مستشهدا .

(١) انظر مختار الصحاح (ص ١٩) ، لسان العرب (١٣ : ١٨) ،

القاموس (٣ : ٣٢٨) .

(٢) انظر شرح النزول لابن تيمية (ص ١٦٥ ، ١٦٦) ، موافقة صحيح

المنقول له (٢ : ١١٦) .

وهذه الرواية رواها عن أحمد حنبل بن اسحاق^(١) وهي انهم لما احتجوا عليه في المحنة بالقول بخلق القرآن بقول النبي صلى الله عليه وسلم : " تجىء البقرة وآل عمران كأنهما غمامتان أو غيايتان أو فرقان^(٢) من طير صواف^(٣) . وقالوا له لا يوصف بالأتان والمجىء إلا مخلوق فعارضهم بان المراد مجىء ثواب البقرة وآل عمران ثم عارضهم بقوله تعالى : " هل ينظرون إلا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام^(٤) " قال انما يأتي امره^(٥) . يقول ابن تيمية بعد ذكر رواية حنبل : " هكذا نقل حنبل^(٦) ولم

-
- (١) حنبل بن اسحاق بن حنبل بن هلال الشيباني ابو طليح من حفاظ الحديث ، قال جمعنا على معنى الامام احمد انا وصالح وعبد الله يعني ابنا احمد وقرأ علينا المسند وما سمعته منه تاما غيرنا له مؤلفات منها التاريخ ، والفتن ، ومحنة الامام احمد بن حنبل . خرج الى واسط وتوفي فيها في جمادى الاولى ٢٧٣ هـ .
انظر المعبر للذهبي (٢ : ٥١) ، شذرات الذهب (٢ : ١٦٣ ، ١٦٤)
الاعلام للزركلی (٢ : ٢٨٦) .
- (٢) الفياضة كل شئ اظلك فوق راسك كالسحابة والخبرة والظلمة ونحوها . مختار الصحاح (ص ٤٨٨) .
- (٣) انظر صحيح الامام مسلم (١ : ٥٥٣) ، مسند الامام احمد (٥ : ٢٤٩)
٢٥١ ، ٢٥٥ ، ٢٥٧ ، ٣٤٨ ، ٣٥٣ ، ٣٦١) ، شرح حديث النزول لابن تيمية (ص ٥٥) .
- (٤) سورة البقرة : ٢١٠ .
- (٥) انظر شرح حديث النزول (ص ٥٥ ، ٥٦) ، مختصر الصواعق (٢ : ٤٠٦) .
- (٦) هذه الرواية لم اجد لها في ذكر محنة الامام احمد جمع حنبل بن اسحاق المطبوعة بتحقيق الدكتور محمد نحمس سنة ١٣٩٧ هـ .

ينقل هذا غيره ممن نقل مناظرته في المحنة كعبد الله بن أحمد (١) وغيره (٢).

وفي مختصر الصواعق : " واما الرواية المنقولة عن الامام احمد
فاختلف فيها اصحابه على ثلاث طرق :

احدها : انها غلط عليه ، فان حنبلا تفرد بها عنه ، وهو كثير
المفاريد المخالفة للمشهور من مذهبه ، واذا تفرد بما يخالف المشهور
عنه فالخلال (٣) وصاحبه عبد العزيز (٤) لا يثبتون ذلك رواية وابو عبد الله بن

(١) هو ابو عبد الرحمن عبد الله بن الامام احمد بن حنبل الذهلي الشيباني
كان اماما خبير بالحديث وعلمه وهو الذي رتب مسند والده
وروى عنه خلق كثير توفي يوم الاحد احدى وعشرين من جماد
الاخر سنة ٢٩٠ هـ ، انظر مناقب الامام احمد لابن الجوزي (ص
٣٠٦) ، شذرات الذهب (٢ : ٢٠٣-٢٠٥) .

(٢) شرح حديث النزول (ص ٥٦) .

(٣) هو احمد بن محمد بن هارون ابو بكر الخلال من كبار علماء
الحنابلة وهو الذي جمع علم احمد ورتبه له مصنفات كثيرة توفي سنة
٣١١ هـ . انظر مناقب الامام احمد (ص ٥١٢) ، شذرات الذهب
(٢ : ٢٦١) ، الاعلام (١ : ٢٠٦) .

(٤) هو ابو بكر عبد العزيز بن جعفر بن احمد المعروف بفلام الخلال ،
شيخ الحنابلة وعالمهم المشهور له كثير من المصنفات توفي في
شوال ٣٦٣ هـ ، انظر مناقب الامام احمد (ص ٥١٦) ، شذرات
الذهب (٣ : ٤٥ ، ٤٦) .

(١) حامد وغيره يشتمون ذلك رواية والتحقيق انها رواية شاذة مخالفة لجادة مذهبه هذا اذا كان ذلك من مسائل الفروع فكيف في هذه المسألة ؟

وقالت طائفة اخرى بل ضبط حنبل ما نقل وحفظه ، ثم اختلفوا في تخریج هذا النص ، وقالت طائفة منهم انما قاله احمد على سبيل المعارضة لهم ، فان القوم كانوا يتأولون في القرآن من الاتيان والمجى مجى امره سبحانه ، ولم يكن في ذلك ما يدل على ان من نسب اليه المجى والاتيان مخلوق ، فكذلك وصف الله سبحانه كلامه بالاتيان والمجى هو مثل وصف نفسه بذلك ، فلا يدل على ان كلامه مخلوق بحمل مجى القرآن على مجى ثوابه ، كما حملتم مجيئه سبحانه واتيانه على مجى امره وبأسه .

فاحمد ذكر ذلك على وجه المعارضة والالزام لخصومه بما يعتقدونه في نظير ما احتجوا به عليه ، لانه يعتقد ذلك ، والمعارضة لا تستلزم اعتقاد المعارض صحة ما عارض به .

وقالت طائفة اخرى : بل ثبت عن احمد بمثل هذا رواية ففى تأويل المجى والاتيان ونظائر ذلك من انواع الحركة ، ثم اختلفوا ففى

(١) هو الحسن بن حامد بن على بن مروان ابو عبد الله البغدادي امام الحنبلية في زمانه ومدرسهم وفقههم له مصنفات عظيمة ففى العلوم المختلفة ، توفى في طريق مكة بعد رجوعه من الحج سنة ٤٠٣ هـ ، انظر مناقب الامام احمد (ص ٥١٩) ، شذرات الذهب (١٦٦ : ٣) .

ذلك ، فمنهم من قصد التأويل على هذا النوع خاصة وجعل فيه روايتين
ومنهم من حكى روايتين في باب الصفات الخبرية بالنقل والتخريج
والرواية المشهورة من مذهبه ترك التأويل في الجميع ، حتى ان حنبلا
نفسه ممن نقل عنه ترك التأويل صريحا . فانه لما سأله عن تفسير
النزول هل هو امره ، ام ماذا ؟ ^(١) نهاه عنه .

رأينا مما ذكر ابن تيمية وابن القيم ان هذه الرواية من احمد
ليست محل اتفاق وعلى فرض صحتها فانها قيلت في معارضة الذين
احتجوا بالحديث على ان القرآن مخلوق لانه وصف بالاتيان والمجس
واذا قيل هذا على سبيل الالتزام لم يلزم ان يكون القائل له موافقا على
ما يقول ملتزما به لانه يقصد ابطال حجتهم لا بيان رأيه في ذلك
ومذهبه وفرق بين الالتزام والالتزام .

الرد على ابن حزم في تأويل النزول :

بعد ان بينا ان الشبه التي ذكر ابن حزم ورواها انها مانعة من
ارادة النزول الحقيقي - غير واردة على ما يقول المبتدئين من النزول
الحقيقي المناسب لكمال الله وعظمته وانها لا ترد الاعمال من يشبه الله
تعالى بخلقه فيرى ان منزله كنزولهم وان صفاته كصفاتهم . نبين
خطأ التأويل الذي ذهب اليه في النزول وهو قوله : " ان هذا النزول
صفة فعل وان هذا الفعل هو ان الله تعالى يأمر ملكا فينادي فـ

(١) مختصر الصواعق المرسله (٢ : ٤٠٦) ، شرح حديث النزول (ص ٥٦) .

ذلك الوقت - المذكور في الحديث - بذلك .

ونقول : ان النزول والمجيء والاتيان من صفات الله تعالى حقيقة لا مجازا فهو تعالى ينزل ويجيء ويأتى على ما يليق به فلا يشبه ما يكون من الخلق ولا يلزمه ما يلزمهم اذا فعلوا شيئا من ذلك .

ويدل على ان النزول حقيقة تواتر الاخبار^(١) عن اعلم الخلق بالله وانصحهم للامة واقدرهم على العبارة التي لا توقع لبسا محمد صلى الله عليه وسلم بان الله ينزل الى السماء الدنيا وليس في جميعها ما يدل على ان المراد بهذا النزول المجاز وانما جاء فيها ما يدل على ان المراد الحقيقة كقوله : (وعزتي وجلالي لا اسأل عن عبادي غيبي) وقوله " من ذا الذي يسألني فاعطيه من ذا الذي يستغفروني فاغفر له . من ذا الذي يدعوني فاستجب له " . الى نحو هذا مما جاء في الفاظ الاحاديث مما يدل على ان المراد الحقيقة ، ان لا يمكن ان يقول هذا ملك ولا غيره ، لانه كلام الله الذي لا يقوله سواه ، لانه هو المجيب للدعاء والغافر للذنوب والمعطي لكل سائل سؤاله سبحانه وتعالى .^(٢)

ومما يؤيد حمل النزول على الحقيقة ان لفظ الخبر : " ان الله ينزل الى السماء الدنيا " وهذا خبر عن نفس ذات الله تعالى لا عن غيره

(١) انظر شرح حديث النزول (ص ٥٧) ، العلل للخلق الغفار للذهبي

(ص ٧٩) ، مختصر الصواعق المرسلة (٢ : ٣٨٠ ، ٣٨٢) .

(٢) انظر كتاب التوحيد لابن خزيمة (ص ١٣٢ - ١٣٥) ، شرح حديث

النزول (ص ٦٦ ، ٦٧ ، ٩٨) ، مختصر الصواعق (٢ : ٣٨٠ ، ٣٨١) .

وعن معنى لا عن لفظ والمخبر عنه هو مسمى هذا الاسم العظيم، فإن
 الخبر يكون من اللفظ تارة وهو قليل، ويكون من مسماه ومعناه وهو الأكثر
 فإذا قلت زيد عندك، فإنما أخبرت عن الذات لا عن الاسم فقول الله
 "الله خالق كل شئ" وهو على كل شئ وكيل^(١). وهو خبر عن ذات الرب
 تعالى فلا يحتاج المخبر أن يقول: الله خالق كل شئ بذاته
 وكذلك جميع ما أخبر الله به عن نفسه إنما هو خبر عن ذات لا يجوز أن
 يخص من ذلك أخبار واحد البتة^(٢).

ولو كان النزول على ما أوله ابن حزم "أن الله يأمر ملكا ينادى" لكان
 الواجب أن يقول: "من يدعو الله فيستجيب له؟ من يسأله فيعطيه
 من يستغفره فيغفر له؟" لأن هذا موجب اللفظة التي بها خاطبنا بل
 وموجب جميع اللفات فإن ضمير المتكلم لا يقوله إلا المتكلم فاما من أخبر عن
 غيره فإنما يأتي باسمه الظاهر وضائر الغيبة.

ومن هذا ما روى مسلم بسنده عن أبي هريرة قال: قال رسول
 الله صلى الله عليه وسلم: "أن الله إذا أحب عبدا، دعا جبريل فقال
 ائتني أحب فلانا فأحبه. قال فيحبه جبريل، ثم ينادى في السماء فيقول
 أن الله يحب فلانا فأحبوه، فيحبه أهل السماء، قال ثم يوضع له القبول
 في الأرض، وإذا أبغض عبدا دعا جبريل فيقول: ائتني أبغض فلانا فأبغضه

(١) سورة الزمر: ٦٢.

(٢) انظر مختصر الصواعق (٢: ٣٨١).

قال فييفضه جبريل ثم ينادى فى اهل السماء وان الله يفيض فلاننا
فابفضوه . قال فييفضونه ثم توضع له البفضا فى الارض (١)

فقد بين النبى صلى الله عليه وسلم الفرق بين ندا الله تعالى
وندا جبريل فقال فى ندا الله " يا جبريل انى احب فلانا " وقال فى
ندا جبريل : " ان الله يحب فلانا فاحبوه " وهذا ظاهر (٢)

وما يبعد حمل النزول على نزول الملائكة ان الملائكة تنزل الى
الارض فى كل وقت والنزول المذكور فى الحديث مخصوص بوقت محدود وجعل
منتهاه السماء الدنيا ونزول الملائكة لا يختص بذلك الوقت ولا بهـذا
الزمان (٣)

فان قيل : اذا لم يتم القول بان الذى ينزل ملك من الملائكة
فيمكن ان يحمل النزول على نزول امر الله ورحمته .
قلنا : وكذلك لا يستقيم تأويل النزول على نزول امر الله ورحمته
وما قلنا فى منع تأويل النزول بالملك يقال على منع التأويل بالامر والرحمة .

(١) صحيح الامام مسلم (٤ : ٢٠٣٠) ، صحيح البخارى (٢ : ١٤٤) ،
(٤ : ٤٠٠ ، ٤١٤ ، ٢٠٨) ، سنن الترمذى (٥ : ٣١٧ ، ٣١٨) ، موطأ
مالك (٢ : ٩٥٣) ، مسند الامام احمد (٢ : ٢٦٧ ، ٣٤١ ، ٤١٣) ،
٤٨٠ ، ٩٥٠ ، ٥١٤) ، (٥ : ٢٠٩ ، ٢٦٣) .

(٢) انظر شرح حديث النزول (ص ٦٧) .

(٣) انظر شرح حديث النزول (ص ٦٦) .

ونزيد على ذلك هنا فنقول : ان اراد من يقول باتيان امر الله
ورحمته ان الله اذا جاء* او نزل حلت رحمته وامره فهذا حق .
وان اراد ان النزول والاتيان للامر والرحمة فقط ، وان الله
تعالى لا يأتي وينزل فهذا باطل لما ذكرنا ما هو مؤيد لكون النزول
نزول الله تعالى لانزول الملك ، لانه ان اريد بنزول الرحمة والامر الصفة
القائمة بذات الله تعالى فنزول الرحمة والامر يستلزم نزول الذات ومجيئها
قطعا .

وان اريد بهما مخلوقا منفصلا عن الله تعالى وسمى هذا المخلوق
رحمة وامرا لزم ان يكون الذي ينزل ويأتي لفصل القضاء* مخلوقا محدثا
لارب العالمين وفي هذا تكذيب للخبر وهذا معلوم البطلان .^(١)
ومما يبطل تأويل النزول بالامر والرحمة ان نزول ذلك لا يختص
بذلك الوقت المحدد ، فلا تنقطع رحمته ولا امره عن العالم العلوي
والسفلي طرفة عين .^(٢)

فان قيل : اذا لم يتم ما قلنا من تأويل النزول والمجي* والاتيان
وكان ذلك حقيقة على ما تقولون ، فكيف يكون هذا النزول والمجي* والاتيان
بالنسبة لله تعالى .

قلنا : لا يعرف كيف الشئ* الا من يعلمه فيدركه ويحيط علمه به
ما هو مشاهد وملموس .

(١) انظر مختصر الصواعق (٢ : ٤٠٥) .

(٢) الرد على المريسي للداري (ص ٢٠) ، مختصر الصواعق (٢ : ٤٠٦) .

اما من لم ير ولم يحاط به علما وهو اعظم مما يخطر على البال
وما يدور في الخيال فلا يعرف له كيف .

ومذهب اهل السنن لا يمان بما وصف الله به نفسه وما وصفه به
رسوله صلى الله عليه وسلم من غير تحريف ولا تعطيل ومن غير تكييف
ولا تمثيل ويؤمنون بان الله " ليس كمثله شئ " وهو السميع البصير^(١) .
فلا يسأل عن صفات الله تعالى بكيف لان الكيف غير معلوم .

يقول الدارمي : " لم نكلف كيفية نزوله في ديننا ، ولا تحقله قلوبنا
وليس كمثله شئ " من خلقه فنشبهه منه فعلا او صفة بفعالهم وصفتهم
ولكن ينزل بقدرته ولطف ربوبيته كيف يشاء ، فالكيف منه غير محقق
والا يمان بقول الرسول صلى الله عليه وسلم في نزوله واجب ، ولا يسأل
الرب عما يفعل كيف يفعل وهم يسألون لانه القادر على ما يشاء ان يفعله
كيف يشاء ، وانما يقال لفعل المخلوق الضعيف الذي لا قدرة له
الا ما اقدره الله تعالى عليه كيف يصنع وكيف قدر^(٢) .

ويقول ابن قتيبة : " لا نحتم على النزول منه (الله) بشئ ، ولكننا
نبين كيف النزول منا وما تحتمله اللغة من هذا اللفظ والله اعلم بما
اراد .

والنزل منا يكون بمعنيين :

(١) سورة الشورى : ١١ .

(٢) الرد على الجهمية للدارمي (ص ٣٩) .

احدهما : الانتقال عن مكان الى مكان ، كنزولك من الجبل الى
الحضيض ، ومن السطح الى الدار .

والمعنى الاخر : اقبالك على الشئ * بالارادة والنية .
وكذلك الهبوط والارتقاء ، والبلوغ والمصير ، واشياء هذا من الكلام
ومثال ذلك ان يسألك سائل عن محال قوم من الاعراب وهو لا يريد المصير
اليهم فتقول له : " اذا صرت الى جبل كذا ، فانزل منه ، وخذ يميناً
واذا صرت الى وادى كذا ، فاهبط فيه ، ثم خذ شمالاً واذا صرت الى
ارض كذا ، فاعتل هضبة هناك حتى تشرف عليها " . وانت لا تريد فى
شئ * مما تقوله افعله ببذلك انما تريد افعله ببيتك وقصدك ، وقد يقول
القائل : " بلغت الى الاحرار تشتمهم وصرت الى الخلفاء تطعن عليهم
وجئت الى العلم تزهد فيه ، ونزلت عن معالى الاخلاق الى الدناءة " .

وليس يراد فى شئ * من هذا انتقال الجسم .
وانما يراد به القصد الى الشئ * بالارادة والحزم والنية^(١) .
يبين ابن قتيبة فى كلامه هذا ما تحتمله اللغة من معنى النزول
اى ما يقال عنه انه نزول حقيقى بالنسبة للخلق .

وفى المعنى الثانى الذى ذكره دلالة على خطأ من يقول : انسه
يلزم من نزول البشر مطلقا انتقال الجسم ، وليس هو كذلك على هذا المعنى

(١) تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة (ص ٢٧٤) ، وانظر شرح حديث

النزول لابن تيمية (ص ٦٠ ، ٦١) .

ان ليس فيه / انتقال جسم / وهو لا زم على المعنى الاول . فنزول البشر يأتي
على تلك الصفتين وهو فيهما حقيقة .

ولا يحكم على نزول الله تعالى ، انه يكون كنزول خلقه ، انه يلزم
نزوله ما يلزم نزولهم ، لان الله تبارك وتعالى وصف نفسه بصفات ووصفه
رسوله صلى الله عليه وسلم بصفات وكل ذلك حق . ولا يحتقد من يثبت
صفات الله تعالى انها مشبهة لصفات خلقه ، وان كان هناك اشتراك ففى
الاسم فهو لا يعدو اللفظ ، اما حقيقة الصفة وقياسها بالمتصف بها ، فصفات
الله تعالى لائقة بكماله وجلاله وعظمته ولا يجوز نفيها خوفا من التشبيه
لانه لا مشابهة بين صفات الخالق وصفات المخلوق ، كما لا مشابهة بين
ذاته المقدسة وذواتهم ، ولان صفات الخلق مناسبة لحالهم وفنائهم
وعجزهم وافتقارهم ، وصفاته مناسبة لعظمته وبقائه وقدرته وغناه سبحانه
وتعالى .

(١٨) الرؤية :

يذهب ابو محمد بن حزم الى ان الله تعالى يراه المسلمون يوم
القيامة لقوله تعالى : " وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ^(١) . ولما روى بسنده
عن جرير بن عبد الله انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول - ونظر
الى القمر - : " انكم سترون ربكم كما ترون هذا لا تضامون ^(٢) في رؤيته ^(٣) ولنحسو
هذا من الاحاديث الواردة في اثبات رؤية المؤمنين لله تعالى يوم القيامة .
ويقول : ان الاية والاحاديث الصحاح المأثورة في رؤية الله تعالى
يوم القيامة موجبة القبول لتظاهرها وتباعد ديار الناقطين لها .

ويرى ان هذه الرؤية حقيقية وانها كرامة للمؤمنين ، وليست معرفة
القلب لان معرفة القلب حاصلة في الدنيا لجميع العارفين بالله تعالى .
ورؤية الله تعالى التي ستحصل للمؤمنين في الآخرة لا تكون فنى
الدنيا .

ولست تلك الرؤية بهذه القوة الموضوعة في الحين الان ، والتي
لا تقع الا على الالوان ، وانما هي بقوة موهوبة من الله تعالى يجعلها فنى

(١) سورة القيامة : ٢٢ ، ٢٣ .

(٢) يقال تضام القوم انضم بعضهم الى بعض ، والمضام لا يلحقكم مشقة
في رؤيته فلا يقرب بعضكم الى بعض لتراثيه فهي رؤية جليلة واضحة
انظر في معنى التضام مختار الصحاح (ص ٣٨٤) ، والقاموس المحيط
(٤ : ٣٤٢) .

(٣) المحلى لابن حزم (٤٣ : ١) ، صحيح البخارى (٤ : ٢٠٠) ، سنن
الترمذى (٩٢ : ٤) ، سنن ابى داود (٢ : ٥٣٥) .

اعين من سيراه كما جعل من القوة في اذن موسى عليه السلام حسيتي
سمع كلامه .

ويقول بعدم رؤية الكفار لله تعالى يوم القيامة الا بقلوبهم لقوله
تعالى " كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون " (١)

هذا هو مذهب ابن حزم في رؤية الله ومن يرى الله تبارك
وتعالى (٢) .

هذا المذهب الذي ذهب اليه ابن حزم في رؤية الله تعالى
هو المذهب الذي تؤيده الادلة الصريحة والصحيحة من الكتاب والسنة
وهو ما عليه سلف الامة واعمتها . فهم يثبتون رؤية الله تعالى يوم القيامة
كرامة للمؤمنين وهي اعلى نعم اهل الجنة عندهم وقد فسروا الزيادة
المذكورة في قوله تعالى " للذين احسنوا الحسنى وزيادة " (٣) بان
النظر الى وجه الله تبارك وتعالى .

وادلة جواز الرؤية ووقوعها كثيرة جدا نشير اليها اشارة من
غير تعرض للخلاف فيها مع من نفاها ، او مناقشة لاقتراضاته ، لان قصدنا
هنا تأييد رأى ابن حزم وتدعيمه فنقول به

(١) سورة المطففين : ١٥ .

(٢) انظر الفصل لابن حزم (٣ : ٢ - ٤) ، المحلى له (١ : ٤٣) .

(٣) سورة يونس : ٢٦ .

اولا : ادلة جواز الرؤية زيادة على ما ذكر ابن حزم :

(أ) الادلة النقلية :

الدليل الاول :

قوله تعالى : " ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب انسى
انظر اليك قال لن ترانى ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف
ترانى ، فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا فلما افاق قال
سبحانك تبت اليك وانا اول المؤمنين " (١) .

والا استدلال بهذه الآية على الجواز من ستة اوجه :

الاول :

ان موسى عليه السلام سأل الرؤية ولو كانت ممتنعة لما سألها
لانه حينئذ اما ان يعلم امتناعها او لا يعلمه . فان علم فالعاقـل
لا يطلب المحال الممتنع وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله
ويمتنع لا يكون نبيا كليما ، وقد وصفه الله تعالى بذلك " قال يا موسى انسى
اصطفيتك على الناس برسالاتى وكلامى فخذ ما آتيتك وكن من الشاكرين " (٢)
فسؤال موسى عليه السلام الرؤية دل على عدم امتناعها ، اكونه وسـؤـل
مصطفى مختارا ان يمتنع عليه الجهل بمن ارسله واصطفاه . (٣)

(١) سورة الاعراف : ١٤٣ .

(٢) سورة الاعراف : ١٤٤ .

(٣) انظر شرح المواقيف للجرجاني (ص ١٨٨ ، ١٨٩) ، شرح المقاصد

للتفتازانى (٢ : ٨٢) .

الوجه الثاني :

ان الله تعالى لم ينهه ولا أياسه لما طلب الرؤية، ولو كانت محالة لانكر عليه، فقد انكر على نوح عليه السلام لما سأله نجاته حيث قال " انى اعطك ان تكون من الجاهلين قال رب انى اعوذ بك ان اسألك ما ليس لى به علم والا تغفر لى وترحمنى اكن من الخاسرين ^(١) ولم ينكر على الخليل عليه السلام حين قال : " رب ارنى كيف يحيى الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى ^(٢) ولم ينكر ايضا على عيسى عليه السلام حين قال : " اللهم ربنا انزل علينا مائدة من السماء تكون لنا عيدا لا ولنا وآخرنا وآية منك وارزقنا وانت خير الرازقين ^(٣) . ففى انكاره جل وعلا على نوح عليه السلام دليل على عدم جواز ما طلب، وفى عدم الانكار على الخليل وموسى وعيسى عليهم السلام دليل الجواز وعدم الاستحالة ^(٤) .

الوجه الثالث :

ان الله اجاب موسى بقوله " لن ترانى " وفى هذا دلالة على الجواز ان لو كانت الرؤية مستحيلة عليه تعالى لقال " لا ترانى " او لست برىء، او لا تجوز رؤيتى " الاثر انه لو كان فى يد رجل حجر مثلا فقال

(١) سورة هود : ٤٦، ٤٨ .

(٢) سورة البقرة : ٢٦٠ .

(٣) سورة المائدة : ١٤٤ .

(٤) انظر حادى الارواح الى بلاد الافراح لابن القيم (ص ٢٢٣) .

له آخر اعطاني هذا لأكله ، فانه يقول له هذا لا يؤكل ، ولا يقول له لا تأكله ولو كان في يده بدل الحجر ثقافة لقال له لا تأكلها اي ان هذا مما يؤكل ولكنك لا تأكله ، والفرق بين الجوابين ظاهر لمن تأمله . . ففى قوله تعالى جوابا لموسى " لن ترانى " دليل على انه سبحانه يرى ولكن موسى عليه السلام لا تحتل قواه رؤيته فى هذه الدار اضعف قوة البشر فيها عن رؤية العلى العظيم ولم يرد سبحانه ان يراه احد فى الحياة الدنيا^(١) .

الوجه الرابع :

ان الله تعالى علق الرؤية على امر جائزه وهو استقرار الجبيل والمعلق على الجائز جائز فيلزم كون الرؤية فى نفسها جائزة . قال الرازى : " اذا ثبت هذا وجب ان تكون رؤيته جائزة الوجود فى نفسها ، لانه لما كان ذلك الشرط امرا جائزا الوجود ام يلزم من فرض وقوعه محال ، فيتقدير حصول ذلك الشرط ، اما ان يترتب عليه الجزاء الذى هو حصول الرؤية اولا يترتب فان ترتب عليه حصول الرؤية لـلزم القطع بكون الرؤية جائزة الحصول . وان لم يترتب عليه حصول الرؤية قدح هذا فى صحة قوله " انه متى حصل ذلك الشرط حصلت الرؤية وذلك باطل^(٢) .

(١) انظر تفسير الفخر الرازى (١٤ : ٢٣١) ، حاشى الا رواج السى

بلاذ الافراح (ص ٢٢٣) .

(٢) تفسير الفخر الرازى (١٤ : ٢٣١) .

الوجه الخامس :

ان الله تعالى تجلى للجبل وهذا التجلى هو الظهور، قال القرطبي : " تجلى أى ظهر من قولك جلوت العروس أى ابرزتها وجلوت السيف ابرزته من الصداً جلاءً فيهما وتجلى الشئ انكشف ^(١) . والمقصود اعلام نبي الله موسى عليه السلام ان الانسان لا يطيق رؤية الله تعالى حيث ان الجبل مع قوته وصلابته لم يصمد حين تجلى الرب له فاندك وتفرقت اجزائه فبدا مسوى بالارض مدكوكا .

وحيث جاز تجلى الله تعالى للجبل ورؤيته له وهو جماد لا ثواب له ولا عقاب فكيف يمتنع ان يتجلى لانبياؤه ورسله واوليائه في دار كرامته ويرىهم نفسه ان ذلك بعيد .

الوجه السادس :

ان من جاز عليه التكلم والتكليم وان يسمع مخاطبة كلامه بغير واسطة فرؤيته اولى بالجواز وكليم الله واعرف الناس به في زمانه لما سمع كلامه ومناجاته له من غير واسطة اشتاقت نفسه الى رؤيته لحلمه عدم التفريق بين الرؤية والكلام لهذا فلا يتم انكار الرؤية الا بانكار التكليم ^(٢) .

(١) الجامع لا حكام القرآن للقرطبي (٢٧٨ : ٧) .

(٢) انظر حادي الارواح الى بلاد الافراح (ص ٢٢٤) ، شرح العقيدة

الطحاوية لابن ابي العز الحنفى (ص ١٣٣) .

الدليل الثاني من ادلة النقل على جواز الرؤية :

قوله تعالى لموسى عليه السلام : " انى اصطفيتك على الناس
برسالاتى ويكلامى فخذ ما آتيتك وكن من الشاكرين ^(١) .

ووجه الاستدلال من الاية على جواز الرؤية هو استنباط من
مواساة الله تعالى لموسى عليه السلام وتسليته حين منعه من الرؤية
ولو طلب غير جائز لنهاه ورده بلا مواساة .

يقول الرازى : " اعلم ان موسى عليه السلام لما طلب الرؤية
ومنعه الله منها ، عدد الله عليه وجوه نعمه العظيمة التى له عليه ، وامره
ان يشتغل بشكرها كأنه قال له ان كنت قد منعتك الرؤية فقد اعطيتك من
النعم العظيمة كذا وكذا فلا يضيق صدرك بسبب منع الرؤية ، وانظر الى
سائر انواع النعم التى خصصتك بها واشتغل بشكرها .

والمقصود تسلية موسى عليه السلام من منع الرؤية ، وهذا ايضا
احد ما يدل على ان الرؤية جائزة على الله تعالى ، ان لو كانت ممتنعة
فى نفسها لما كان الى ذكر هذا القدر حاجة ^(٢) .

الدليل الثالث :

قوله تعالى : " لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف

(١) سورة الاعراف : ١٤٤ .

(٢) التفسير الكبير للرازى (١٤ : ٢٣٥) ، وانظر تفسير روح البيان

للبروسوى (٣ : ٢٣٩) ، روح المعانى للالوسى (٩ : ٥٥) .

الخبير* (١).

ووجه الاستدلال على الجواز، ان الله تعالى تمدح بقوله " لا تدركه الابصار " ولو لم يكن جائز الرؤية لما حصل هذا التمدح لان المعدوم لا تصح رؤيته والعلوم والقدرة والارادة والروائح والطعوم لا يصح رؤية شئ* منها ولا مدح لها في ذلك، لان الشئ* اذا كان في نفسه بحيث تمتنع رؤيته فحينئذ لا يلزم من عدم رؤيته مدح وتعظيم للشئ* بخلاف ما اذا كانت رؤيته جائزة ثم انه قدر على حجب الابصار عن رؤيته ومن ادراكه فان هذه القدرة الكاملة دالة على المدح والعظمة* (٢).

ونقول ايضا في وجه الاستدلال : ان الله تعالى نفى ادراك الابصار له وهو ان تحيط به فهذا النفي ورد على مقيد وهي الرؤية المحيطة، فاذا المنفى هو قيد الاحاطة، وهذا يشهد بان الرؤية جائزة، لانها لو كانت ممتنعة لكان المنفى هو اصل الرؤية لا الرؤية المحيطة . نظير ذلك انه اذا كان هناك شخصان احدهما لم يأت اليك والثاني اتى غير راكب فانك تقول في الثاني لم يأت راكبا تريد نفى الركوب لانفى الاتيان ولا تقول في الاول لم يأت راكبا بل تقول لم يأت، وهذا معنى قولهم في القواعد العامة، اذا ورد النفي على مقيد بقيد كان النفي منصبا على القيد لا المقيد، والنفي في الاية الكريمة ورد على الرؤية

(١) سورة الانعام : ١٠٣ .

(٢) انظر التفسير الكبير للرازي (١٣ : ١٢٥) ، حاشي الارواح الى بلاد

الفراخ (ص ٢٢٨ - ٢٣٠) .

المحيطة فيكون المراد نفي الاحاطة وهذا بدوره يقتضى ثبوت اصل الرؤية والله اعلم .

الدليل الرابع على جواز الرؤية :

قوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام فى محاجة قومه فى النجوم : " فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي ، فلما افل قال لا احب الا فلين ، فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي ، فلما افل قال لئن لم يهدنى ربي لا كونن من القوم الضالين ، فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا اكبر فلما افلت قال يا قوم انى برى ما تشركون ^(١) .

ووجه الدلالة ان الخليل عليه السلام حاج قومه فى النجوم وبين انها تأفل فى حين ان الرب لا يفتيب ولا يأفل ثم قال فى ذلك لا احب الا فلين ، ولم يحاجهم بانه لا يحب ربا يرى ، ولكن حاجهم بانه لا يحب ربا يأفل وهو دليل عدم الدوام وهو الذى يمتنع على الله تبارك وتعالى اما الرؤية فلا ، حيث لم يجعلها الخليل من موانع الربوبية كالا قول والفقيه ^(٢) .

الدليل الخامس :

ما روى البخارى بسنده عن جرير بن عبد الله قال : قال النبى

(١) سورة الانعام : ٧٦ - ٧٧ - ٧٨ .

(٢) انظر كتاب التوحيد للماترىدى (ص ٧٨) .

صلى الله عليه وسلم : " انكم سترون ربكم مياناً ^(١) .

الدليل السادس :

ماروى البخارى بسنده عن انس بن مالك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ارسل الى الانصار فجمعهم فى قبة وقال لهم : " اصبروا حتى ^(٢) تلقوا الله ورسوله فانى على الحوض ^(٣) .

والاحاديث من النبى صلى الله عليه وسلم الدالة على رؤية الله تعالى ولقائه كثيرة جدا يطول بنا المقام لو ذكرناها ويذكر ابن القيم انها

(١) صحيح الامام البخارى (٤ : ٢٠٠) .

(٢) اللقا : هو نقيض الحجاب . لسان العرب (٢٠ : ١٢٠) ، حكاه من ابن سيدة . قال الراغب : هو مقابلة الشئ ومصادفته معا ويمعبر به من كل منهما ويقال ذلك فى الادراك بالحس والبصر .
تاج العروس (١٠ : ٣٣٠) ، وانظر تهذيب اللغة (٩ : ٢٩٩) .
وقال الرازى : " اللقا " وصول احد الجسمين الى الاخر بحيث يحاسه شخصه " تاج العروس (١٠ : ٣٣٠) .

والملاقة توافى الاثنين متقابلين . معجم مقاييس اللغة (٥ : ٢٦١) .
من هذا يظهر ان اللقا يتم بوصول جسم الى آخر ومقابلته لـه
سواء حصلت الرؤية او لم تحصل . ولكن اذا نسب هذا الوصول وتلك
الملاقة الى الحى السليم من العصى والمائع فلا يحتمل سوى الرؤية
وحكى ابن القيم اجماع اهل اللسان على هذا . انظر حاشى الارواح

(ص ٢٢٤) .

(٣) صحيح الامام البخارى (٤ : ٢٠٢) .

متواترة وعد قرابة ثلاثين صحابيا من رويها عن النبي صلى الله عليه وسلم وذكر احاد يشهم .^(١)

الدليل السابع على جواز الرؤية :

هو ما وقع من الخلاف بين الصحابة رض الله عنهم في شأن رؤية النبي صلى الله عليه وسلم لربه ليلة المعراج بين مثبت وناف ولم يكفر بعضهم بعضا بهذا السبب ولم ينسبه الى البدعة والضلالة . وهذا دليل على اجماعهم على عدم امتناعها عقلا في الدنيا وقد اجمعوا على انها ستحصل للمؤمنين في الآخرة ، ولو كانت ممنوعة لما صح ان يقول احد من الصحابة بوقوعها ، فقول البعض بالوقوع دليل على انها جائزة قطعاً .^(٢)

الدليل الثامن :

يقول الرازي : " ان القلوب الصافية مجبولة على حب معرفة الله تعالى على اكل الوجوه ، واكمل طرق المعرفة هو الرؤية ، فوجب ان تكون رؤية الله تعالى مطلوبة لكل احد ، واذا ثبت هذا وجب القطع بحصولها لقوله تعالى : " ولكم فيها ما تشتهى انفسكم " .^{(٣) (٤)}

(١) انظر حادي الارواح الى بلاد الافراح (ص ٢٣١) .

(٢) تفسير الفخر الرازي (١٣ : ١٣٢) .

(٣) سورة فصلت : ٣ .

(٤) تفسير الفخر الرازي (١٣ : ١٣١ ، ١٣٢) ، وانظر الابانة لابي

الحسن الاشعري (ص ١٧) .

تلك بعض الادلة السمعية على جواز الرؤية، وهناك ادلة كثيرة
تدل على اثبات الرؤية للمؤمنين في الجنة، والحث على طلبها بالعمل
الصالح والوعد بها او نفيها عن الكفار، وما دل على الوقوع فهو دال على
الجواز من باب اولى لان غير الجائز لا يقع .

يقول الفزالي : " ومهما دل الشرع على وقوعه فقد دل ايضا
لامحالة على جواز^(١) .

وسنذكر ادلة الوقوع بعد الادلة العقلية على الجواز ان شاء
الله تعالى .

(١) الاقتصاد في الاعتقاد للفزالي (ص ٥٩) .

(ب) الادلة العقلية على جواز الرؤية :

استدل القائلون بجواز رؤية الله تعالى بادلة عقلية كثيرة كلها لا يخلو من اعتراضات قوية ترد عليه ، يصعب الاجابة عليها ، حتى ان المستدلين بها ادركوا انها ادلة لا تقوى على الاستدلال فجعلوا عمدة القول بالجواز هي ادلة النقل .

ونذكر هذه الادلة لمجرد معرفة ما قال العلماء من غير ذكره للاعتراضات والردود عليها لانها كما قلنا مسالك ضعيفة ، ولانها ادلة على شئ * تحقق لدينا جوازه ووقوعه سمعا ، ولولا السمع لم تكن الادلة العقلية التي استدل بها على الجواز كافية في اثباته ولسهل ردها من قبل النفاة .

الدليل الاول :

هو الاستدلال على جواز رؤية الله تعالى بوجوده .

قال ابوالحسن الاشعري : " وما يدل على رؤية الله عز وجل بالابصار انه ليس موجود الا وجائز ان يرىناه الله عز وجل وانما لا يجوز ان يرى المعدم ، فلما كان الله عز وجل موجودا مثبتا كان غير مستحيل ان يرىنا نفسه عز وجل ^(١) .

(١) الابانة في اصول الديانة للاشعري (ص ١٦) ، شرح المواقف للهرجاني (ص ١٩٧ - ١٩٩) ، غاية المرام في علم الكلام للامدي (ص ١٥٩) ، الارشاد للجويني (ص ١٧٧) ، الاربعين في =

وسلك ابن تيمية في تقرير هذا الدليل طريق آخر فلم يجمعـ
المصحح للرؤية الوجود المجرد لانه يلزم عليه لوازم فاسدة لا تصلح ان
تكون مصححا للرؤية، وانما جعل المصحح لها امورا وجودية لان كل
موجود تصح رؤيته لانها امر وجودى محض لا يسيطر فيها امر قدسى (١)

الدليل الثانى :

الاستدلال برؤية الله تعالى للاشياء، ولا يرى الاشياء من لا يرى
نفسه . فاذا كانت نفسه تعالى مرئية فجائز ان يرىها لعدم استحالة
الرؤية عليها .

واستدل بهذا الدليل ابوالحسن الاشعري فقال : " وما يدل
على رؤية الله سبحانه بالا بصار ان الله عز وجل يرى الاشياء واذا كان
للاشياء رايها . فلا يرى الاشياء من لا يرى نفسه ، واذا كان انفسه رايها
فجائز ان يرى نفسه وذلك ان من لا يعلم نفسه لا يعلم شيئا فلما كان الله
عز وجل عالما بالاشياء كان عالما بنفسه ، فلذلك من لا يرى نفسه لا يرى
الاشياء ، فلما كان الله عز وجل رايها للاشياء كان رايها لنفسه ، واذا كان
رايها لها فجائز ان يرى نفسه كما انه لما كان عالما بنفسه جاز ان يعلمها

(=) اصول الدين للرازى (ص ١٩١) ، الاقتصاد فى الاعتقاد للفرالى

(ص ٦٠ - ٦٢) ، العقائد النسفية بشرح التفتازانى (ص ١٠٤ ،

١٠٥) .

(١) انظر بيان تلبيس الجهمية فى تأسيس بدعهم الكلامية لابن تيمية

(١ : ٣٥٧ ، ٣٥٩) ، مجموع الفتاوى له (٦ : ١٣٦) .

وقد قال تعالى " اننى معكما اسمع وارى ^(١) . فاخبر انه سمع كلامهما
ورآهما ، ومن زعم ان الله عز وجل لا يجوز ان يرى بالابصار يلزمه
ان لا يجوز ان يكون الله عز وجل رائيا ولا عالما ولا قادرا لان العالم
القادر الرائي جائز ان يرى ^(٢) .

(١) سورة طه : ٤٦ .

(٢) الابانة لابى الحسن الاشعري (ص ١٦) ، وانظر نهاية الاقدام فى

علم الكلام للشهرستانى (ص ٣٥٨) ، المثل والنحل له (١ : ١٠٠)

الاقتصاد فى الاعتقاد للفرالى (ص ٦٩) .

ثانيا : ادلة وقوع الرؤية .

الدليل الاول :

ما ذكر ابن حزم ونذكره لبيان وجه الاستدلال - هو قوله تعالى -
 " وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ^(١) .

وجه الاستدلال من الآية : ان النظر في اللغة يرد لعمان كثيرة
 مختلفة فاذا تجرد عن الصلات وتعدى بنفسه كان بمعنى التوقف والانتظار
 وفي لسان العرب " النظر الانتظار يقال نظرت فلانا وانتظرته بمعنى
 واحد فاذا قلت انتظرت فلم يجاوزك فعملك فمعناه ، وقفت وتمهلته ، ومنه
 قوله تعالى " انظرونا نقتبس من نوركم ^(٢) قري " انظرونا ، وانظرونا بقطع الالف
 من قرأ بضم الالف فمعناه انتظرونا ، ومن قرأ انظرونا فمعناه اخرونا .
 وقال الزجاج قيل : معنى انظرونا انتظرونا ايضا ومنه قول عمرو بن
 كلثوم :

ابا هند فلا تعجل علينا وانظرونا نخبرك اليقين ^(٣)

وقال الفراء " تقول العرب ، انظرني اى انتظرني قليلا ويقول المتكلم
 لمن يمجله انظرني ابتلع ريقى اى امهلنى ^(٤) .

(١) سورة القيامة : ٢٢ ، ٢٣ .

(٢) سورة الحديد : ١٣ .

(٣) لسان العرب (٧ : ٧٤) ، شرح المعطيات العشرون (ص ١٤٠) .

(٤) لسان العرب (٧ : ٧٣ ، ٧٤) .

ومن ذلك قوله تعالى : " ما ينظرون الا صيحة واحدة ^(١) اى ما ينتظرون .

وقوله تعالى : " فناظرة بم يرجع المرسلون ^(٢) اى منتظرة .

وقول قراد بن اجدع :

وان يك صدر هذا اليوم ولى
فان غدا لناظره قريب ^(٣)
اى لمنتظره .

وقال الحطيئة :

وقد نظرتكم امساء صادرة
للخمس طال بها حوزى وتناسى ^(٤) (٥)
اى انتظرتكم .

وقال امرؤ القيس :

فانكما ان تنتظرانى ساعة
من الدهر تفحنى لدى ام جندب ^(٦)
اى ان تنتظرانى .

فحين ذكر النظر فيما مراريا عن الصلات والتجديية لم يحتمل

الا الانتظار .

(١) سورة يس : ٤٩ .

(٢) سورة النمل : ٣٥ .

(٣) مجمع الامثال للميداني (١ : ٧١) .

(٤) التناس : تفعل من النس وهو السوق الشديد بخلاف الحوز فهو السوق قليلا قليلا .

(٥) ديوان الحطيئة (ص ٢٨٣) ، لسان العرب (٧ : ٧٤) .

(٦) شرح ديوان امرؤ القيس (ص ٥٣) .

واذا عدى باللام كان بمعنى الانعام اى الرؤفة والرحمة والتعطف
مثل ان يقال نظر السلطان لفلان اى رأف به وتعطف عليه .

واذا عدى بغير كان بمعنى التفكير والاعتبار كقوله تعالى " اولم
ينظروا فى ملكوت السموات والارض ^(١) . وكما تقول نظرت فى الامر لفلان
اى تفكرت فيه واعتبرت ^(٢) .

واذا عدى بالى احتمل الرؤية وغيرها .

ومما جاء معدى بالى وهو نص فى الرؤية قوله تعالى " رب ارنس
انظر اليك ^(٣) حيث رتب النظر على الراءة والمرتب على الراءة هو الرؤية
فيدل على ان النظر هو الرؤية ولا يمكن حمله على غير هذا من معانى
النظر .

وقوله تعالى " افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت ^(٤) والذى يفيد
كيفية معرفة الخلقة هو الرؤية لا تقليب الحدقة او غير ذلك .

ومما عدى بالى وليس نصا فى الرؤية قوله تعالى فى صفة الكفار

(١) سورة الاعراف : ١٨٥ .

(٢) انظر حاشى الارواح (ص ٢٣٠) ، شرح المواقف المجرجاني (ص ٢١١)

كتاب التمهيد للباقلانى (ص ٢٧٤ ، ٢٧٥) ، ونهاية الاقدام فى

علم الكلام للشهرستانى (ص ٣٦٩) ، لسان العرب (٧ : ٧٤) .

(٣) سورة الاعراف : ١٤٣ .

(٤) سورة الفاشية : ١٧ .

" ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيامة ^(١) " فنفى تعالى كونه ناظرا اليهم وهو يراهم بلا خلاف والمفسرون قاطبة على ان معنى الاية لا يرحمهم ولا يحسن اليهم ولا ينيلهم غيرا ، فالنظر المنفى هنا والمعدى بالى غير الرؤية ^(٢) .

وقد قال تعالى : " وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة ^(٣) " ذكرفى الاية النظر وعداه بالى واراد به الانتظار .

وقال البيوردي :

هى التى لا تزال الدهر ناظرة الى العلوى ولسؤال وفى كتب ^(٤) فقوله ناظرة الى الملاى انها طالبة له ومتوقعة ^(٥) .

عرفنا ما ذكر ان النظر يرد فى اللفظة بمعنى الانتظار ، والانعام والتفكر ، والرؤية على حسب وروده تجردا وتعديا ، ولكنه اذا عدى بالى واضيف الى الوجه الذى هو محل البصر فلا يحتمل الا الرؤية بالاعين

(١) سورة آل عمران : ٧٧ .

(٢) انظر الاربعين فى اصول الدين للرازى (ص ٢٠٢ ، ٢٠٣) ، تفسير ابن كثير (٢ : ٥٩ : ٦٠) ، الجامع لاحكام القرآن للقرطبى (٢ : ٢٣٥) ، مجمع البيان للطبرسى (٢ : ١٢٢) ، روح المعانى للالوسى (٣ : ٢٠٤) ، تفسير الخازن (١ : ٣١١) .

(٣) سورة البقرة : ٢٨٠ .

(٤) ديوان البيوردي (٢ : ٣٣) .

(٥) انظر الاربعين فى اصول الدين للرازى (ص ٢٠٨) .

وهذا هو ماوردت به الآية الكريمة فهي نص في الرؤية ولا تحتل غيرها
من المعاني .

يقول ابو الحسن الاشعري بعد ذكر الآية : " ولا يجوز ان يكون
عنى (الله) نظرا لا انتظار لان النظر اذا ذكر مع ذكر الوجه فمعناه
نظر العينين اللتين فى الوجه ^(١) .

وقال الباقلانى : " واذا قرن النظر بذكر الوجه وهى بحرف الجر
ولم يصف الوجه الى قبيلة وعشيرة كان الوجه الجارحة التى توصف بالنضارة
التي تختص بالوجه الذى فيه العينان فمعناه رؤية الابصار ^(٢) .

فعلى هذا فالنظر الوارد فى الآية يكون بمعنى الرؤية لان الله
تعالى قد وصف الوجه الذى هو الجوارح بانها تنظر اليه وقد وصفها
بما لا يجوز ان يوصف به الا جارحة حيث قال " وجهه يومئذ ناضرة " والنضارة
لا تكون الا فى الجارحة التى هى الوجه ^(٣) .

فان قال النفاة لانسلم ان " الى " فى قوله " الى ربها ناظرة "
حرف جر وانما هى اسم وهى واحدة الآلا " وهى النعم فهى فى موضع
مفعول به لناضرة ، وانما بمعنى عند ، وحيث اننا اتفقنا على ان لفظ
" ناظرة " اذا كان عاريا عن حرف " الى " افاد معنى الانتظار ، وعليه

(١) الابانة لابي الحسن الاشعري (ص ١٢ و ١٣) .

(٢) التمهيد للباقلانى (ص ٢٧٤) ، وانظر حادى الارواح لابن القيم

(ص ٢٣١) .

(٣) انظر التمهيد للباقلانى (ص ٢٧٧) .

يكون تقدير الآية " وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها منتظرة " أي كأنه تعالى قال " وجوه يومئذ ناضرة آلا ربها منتظرة نعمة مترتبة هذا على الاول ، وعلى الثاني " وجوه يومئذ ناضرة عند ربها منتظرة ^(١) .

قلنا : ان حمل لفظ " الى " في الآية على واحد الآلا بمعيد لان الله تعالى اخبر ان تلك الوجوه قد حصلت لها النضرة وهي النعمة لان النضرة نعمة فاذا حصلت لها النعمة فبمعيد ان ينتظر ما قد حصل لان الانتظار يكون لما لم يحصل بعد ^(٢) .

ونقول ايضا : ان حمل لفظ " الى " في الآية على واحد الآلا وعلى معنى عند وكون " ناظرة " بمعنى منتظرة غير جائز لان الانتظار يتضمن الغم والمشقة ويؤدي الى التنفيس والتكدير كما قيل في المثل الانتظار للغم يورث الاصفرار والانتظار الموت الاحمر ، والاية وردت في شأن اهل الجنة وذلك لا يجوز عليهم ، ثم انها وردت مبشرة لهم ، والبشارة بما يوجب الغم والتنفيس غير لائقة بالحكمة ، وانما البشارة التي في الآية للمؤمنين بالاكرام والانعام وحسن الحال وفراغ البال ، وذلك في رؤيتهم تعالى فانها اجل النعم والكرامات المستتبعة لنضارة الوجه لا في الانتظار المؤدى الى عبوسة ^(٣) .

(١) انظر شرح الاصول الخمسة للقاضي عبد الجبار (ص ٢٤٦) ، الفصل

لا بن حزم (٣ : ٣) ، الاربعين في اصول الدين للرازي (ص ٢٠٩)

شرح المواقف للجرجاني (ص ٢١٢) .

(٢) انظر الفصل لا بن حزم (٣ : ٣) .

(٣) انظر شرح الجرجاني للمواقف (ص ٢١٢ ، ٢١٣) ، الاربعين في

اصول الدين للرازي (ص ٢٠٩ ، ٢١٠) .

فتعين ان الاية الكريمة دالة دلالة صريحة على ان الوجوه الحسنة
المضيئة في الجنة تنظر الى ربها تبارك وتعالى نظرا حقيقيا باعين رؤوسها
لا يلحقها في هذه الرؤية مضارة ولا شك ولا مرية . والله اعلم .
الدليل الثاني على وقوع الرؤية :

قوله تعالى : " واذا رأيت ثم رأيت نعيما وملكا كبيرا ^(١) .
قال الرازي : " فان احدى القراءات في هذه الاية " ملكا " بفتح
الميم وكسر اللام ، واجمع المسلمون على ان ذلك الملك ليس الا الله
تعالى ، وعندى التمسك بهذه الاية اقوى من التمسك بخيرها ^(٢) .
وقال الالوسي عند تفسيرها : " وقيل هو النظر الى الله عز وجل ^(٣) .
فعلى القراءة المذكورة تكون دلالة الاية على الرؤية ظاهرة ، والله
اعلم .

الدليل الثالث :

قوله تعالى : " كلا انهم من ربهم يومئذ لمحجوبون ^(٤) . والاستدلال
بهذه الاية على اثبات رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة ، استدلال بالمفهوم
حيث قال جل ذكره من الكفار " انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون " والحجب

(١) سورة الانسان : ٢٠ .

(٢) التفسير الكبير للفخر الرازي (١٣ : ١٣١) .

(٣) روح المعاني للالوسي (٢٩ : ١٦١) .

(٤) سورة المطففين : ١٥ .

المنع والكلام على حذف مضاف يمكن تقديره رحمة أو رؤية . وتقدير الثاني هو مذهب اهل السنة والجماعة وقد روى عن الشافعي انه قال ان فسق الآية دليل على ان اولياء الله يرون ربهم يوم القيامة ^(١) وجمهور المفسرين ان حجب الكفار عن ربهم عدم رؤيتهم له فاذا حجب اعداءهم فلم يروه ، تجلى لا وليائه حتى يروه .

ولو لم يكن كذلك لما كان فرق ، ولم يكن لذكر حجب الكفار فائدة اذا كان الكل يراه ^(٢) .

الدليل الرابع :

ماروى البخارى بسنده عن ابى هريرة رضى الله عنه : " ان الناس قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة فقال رسول الله صلى الله

(١) انظر حاشى الارواح (ص ٢٢٧ ، ٢٢٨) ، والعقائد السلفية بادلتها النقلية والعقلية شرح الدرر السنية لاحمد بن حجر آل ابوطامى (ص ١٨٧) .

(٢) انظر التفسير الكبير للرازى (٣١ : ٩٥ ، ٩٦) ، روح المعانى للالوسى (٣ : ٧٣) ، وتفسير النسفى (٤ : ٣٤٠) ، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير (٧ : ٢٤١) ، وتفسير الخازن المسمى بسباب التأويل فى معانى التنزيل (٧ : ١٨٤) ، والجامع لاحكام القرآن للقرطبى (١٩ : ٢٦١) ، وحاشى الارواح (ص ٢٢٧ ، ٢٢٨) ، والعقائد السلفية لاحمد بن حجر آل ابوطامى (ص ١٨٧) .

عليه وسلم هل تضارون في القمر ليلة البدر ؟ قالوا لا يا رسول الله ، قال
فهل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب قالوا لا يا رسول الله ، قال
فانكم ترونه كذلك يجمع الله الناس يوم القيامة فيقول من كان يعبد شيئا
فليتبعه . . . الحديث (١) .

والاحاديث في هذا المعنى كثيرة جدا اغلبها في الصحيحين .

الدليل الخامس :

روى البخارى بسنده عن عدى بن حاتم قال : قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم : " ما منكم من احد الا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه
ترجمان ولا حجاب يحجبه " (٢) .

في الاحاديث التي ذكرنا وغيرها ما لم نذكرها في معناها دلالة
لما ذهب اليه اهل السنة والجماعة من رؤية الله تبارك وتعالى حقيقة
كما ترى الشمس والقمر اذا لم يحل دونهما حائل من غير ان يلحقهم
ضيم او مشقة في الحصول على هذه الرؤية ودلالة الاحاديث على هذا
صريحة لا تحتمل التأويل وبعضها يفسر بعضها ويبين المقصود من الاخر
وهي صحيحة لا تقبل الرد اتفاقا على صحتها جميع المحدثين ، ولم يتعرض
لتأويلها او ردها الا بعض الفرق كالمعتزلة ومن تبعهم من عادوا عن
الصواب .

(١) صحيح البخارى (٤ : ٢٠٠ ، ٢٠١) ، صحيح مسلم (١ : ١٦٣ ، ١٧١) .

(٢) صحيح البخارى (٤ : ٢٠٣) .

الفصل الخامس

أفعال الله تعالى

يشتمل هذا الفصل بعد التمهيد في بيان مذهب المعتزلة

في أفعال الله تعالى على :

- (١) القضاء والقدر .
- (٢) خلق أفعال العباد .
- (٣) الهدى والاضلال .
- (٤) التعديل والتجوير .
- (٥) تحليل أفعال الله تعالى .
- (٦) اللطف والاصحاح .
- (٧) ارسال الرسل .

أفعال الله تعالى

تمهيد :

قبل أن نعرض رأى ابن حزم ونبين موقفه من أفعال الله تعالى نحب أن نقدم بين يدي القارىء نهذة موجزة عن مذهب المعتزلة في أفعال الله تعالى لأن ابن حزم قد وقف معهم طويلا في هذا الموضوع وناقش مذهبهم ورد على حججهم وأزال شبههم وأجاب على اعتراضاتهم فهم خصومه في ذلك .

ومذهب المعتزلة مبني على خمسة أصول :

الأول : التوحيد .

الثاني : العدل .

الثالث : الوعد والوعيد .

الرابع : المنزلة بين المنزلتين .

الخامس : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

والذى يتناول موضوعنا من هذه الأصول هو العدل يقسول القاضي عبد الجبار : " وأما الأصل الثاني من الأصول الخمسة وهو الكلام في العدل ، وهو كلام يرجع الى أفعال القديم تعالى جل وعز وما يجوز عليه وما لا يجوز " (١)

(١) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص (٣٠١) .

ويقول الشهرستاني : ان واصل الكائن عطاء قال في تقرير
هذا الأصل : " ان الباري تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يضاف
اليه شر ولا ظلم ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر ، ويحتم
عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه ، فالعبد هو الفاعل للخير والشر والايمان
والكفر والطاعة والمعصية وهو المجازى على فعله والرب تعالى أقدره على
ذلك كله . . ويستحيل أن يخاطب العبد بفعل وهو لا يمكنه أن يفعل
ولا هو يحسن من نفسه الاقتدار والفعل " (١)

فمعد المحتزلة أن العبد هو الخالق لأفعاله خيرها وشرها
فيستحق عليها الثواب والعقاب في الآخرة . والله تعالى منزّه عن
أن يضاف اليه شر وظلم وفعل هو محصية وكفر ان لو أضيف اليه ذلك
كان ظالماً فهو لا يفعل الا الصلاح والخير ويجب من حيث الحكمة رعاية
مصالح العباد .

ويقول بعضهم : ان الله تعالى لم يدخر عن عباده شيئاً مما
علم أنه اذا فعل بهم أتوا بالطاعة والتوبة من الصلاح والأصلح واللفظ ،
لأنه قادر عالم جواد حكيم لا يضره الاعطاء ولا ينقص من خزائنه المنح
ولا يزيد في ملكه الا دحار وليس الاصلح عند هؤلاء هو الألد بل هو
الأعود في العاقبة والاصوب في العاجلة وان كان ذلك مؤلماً مكروهاً ،
ولا يقول هؤلاء انه تعالى يقدر على شيء هو أصلح مما فعله بعبده ،

(١) الطل والنحل للشهرستاني (١ : ٤٧) . وانظر شرح العقيدة
الطحاوية ص (٤٦٨) . وانظر ضحى الاسلام لاهم أمين
(٣ : ٤٥) .

والتكاليف كلها ألطاف ومحنة الأنبياء وشرع الشرائع وتمهيد الأحكام ،

والتنبيه على الطريق الأصوب كلها ألطاف . (١)

ومما وقع الاتفاق عليه بين المعتزلة ، أن الحسن والقبح

صفتان ذاتيتان للحسن والقبح . (٢)

فعمد هم أن الحسن ما حسنت العقول ، والقبح ما قبحته فيحسن

من الله تعالى ما حسن منا ويقبح منه ما قبح منا ويحكم عليه بالعقل بما

يحكم به علينا . (٣)

وبناءً على أصلهم العدل وقولهم بالحسن والقبح العقليين قالوا

على اختلاف فيما بينهم :

ان الله تعالى هدى المكلفين عامة بمعنى دلهم وبين لهم

الطريق وسهل لهم سبيله لا بمعنى أنه خلق الايمان والطاعة فيهم (٤)

(١) انظر الملل والنحل للشهرستاني (١ : ٨١) .

وضحى الاسلام لاحمد امين ص (٤٥) .

(٢) انظر الملل والنحل للشهرستاني (١ : ٤٣) .

ومجموعة الفتاوى لابن تيميه (٨ : ٤٣١) .

(٣) انظر الفصل لابن حزم (٣ : ٩٨) .

وضحى الاسلام ص (٤٧ ، ٤٨) .

(٤) انظر متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار (١ : ٦٤ ، ٦٥) .

وتنزيه القرآن عن المطاعن له ص (١٢ ، ١٣ ، ٣٧) .

وأضلهم بحمنى ذهب بهم عن طريق الجنة الى طريق

النار ، لا بمعنى أنه خلق فيهم الكفر . (١)

وقالوا هو الخالق لأفعال نفسه خيرها وشرها ، ويجب عليه تعالى رعاية مصالح العباد فليس عنده شيء أصح مما أعطاه جميع الناس مؤمنهم وكافرهم ، ولا عنده أهدي مما قد هدى به الكافر والمؤمن ، وأنه لا يقدر على شيء أصح مما فعل بالكافر والمؤمن السيئ غير هذا ما ليس هذا مجال ذكره .

وقالوا بالحكم على الله تعالى بالمقل فيحكم عليه بما يحكم به بعضنا على بعض فلا حسن عندهم الا ما حسنت عقولهم ولا قبيح الا ما قبحته .

وقد رد ابن حزم على هذه المذاهب فبين هدى الله تعالى واضلاله للخلق وخلق له لأفعال خلقه ، وأنه لا يجب عليه تعالى من الأفعال الا ما أوجب على نفسه ، وأنه عدل لا ينسب اليه ظلم ولا جور .

ومن ردوده على تلك الآراء ومناقشته لتلك المذاهب ، وبيانه لما يراه في تلك المسائل ، تظهر قوة حجته وسلامة مذهبه في أغلب تلك المسائل وسنعرض مذهب ابن حزم في القضاء والقدر ، وفي خلق أفعال العباد وفي الهدى والاضلال . وفي التعديل والتجويز ، وفي تحليل أفعال الله تعالى ثم في اللطف والاصحح وارسال الرسل . مع النقد لمذهب ابن حزم في كل ذلك ان شاء الله تعالى .

(١) انظر متشابه القرآن (١ : ٦٧) .

١ - القضاء والقدر :

يرى ابن حزم ، أن القضاء في لغة العرب : الحكم فقط ، ولذلك يقولون : القاضي بمعنى الحاكم .

ويأتي بمعنى الأمر : قال الله تعالى : " وقضى ربك ألا تعبدوا الا اياه " (١) أى أمر .

ويأتي بمعنى أخبر : قال الله تعالى : " وقضينا اليه ذلك الأمر أن رابر هو " مقطوع مصححين " (٢) بمعنى أخبرناه .

ويكون بمعنى أراد ، وهو قريب من معنى حكم . قال الله تعالى : " اذا قضى أمرا فانما يقول له كن فيكون " (٣) . ومعنى ذلك حكم بكونه فكونه .

ومعنى القدر في اللغة العربية : الترتيب والحد الذى ينتهي اليه الشيء تقول قدرت البناء تقديرا اذا رتبته ، وحددته قال تعالى : " وقدر فيها أقواتها " (٤) بمعنى رتب أقواتها وحددها . وقال تعالى " انا كل شيء خلقناه بقدر " (٥) . يريد تعالى برتبة وحد .
فمعنى قضى وقدر : حكم ورتب .

(١) سورة الاسراء : آية (٢٣)

(٢) سورة الحجر : آية (٦٦)

(٣) سورة آل عمران : آية (٤٧) وسورة مريم : آية (٣٥)

(٤) سورة فصلت : آية (١٠)

(٥) سورة القمر : آية (٤٩)

ومعنى القضاء والقدر : حكم الله تعالى في شيء بحمده
أو زمه ويكونه وترتيبه على صفة كذا وإلى وقت كذا فقط . (١)
والقدر حق ما أصابنا لم يكن ليخطئنا ، وما أخطأنا لم يكن
ليصيبنا .

قال الله عز وجل : " ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في
أنفسكم الا في كتاب من قبل أن نبرأها " (٢) . ولقوله : " انا كل
شيء خلقناه بقدر " . وقوله : " والله خلقكم وما تعملون " (٣) . أى
ما تعملون من خير وشر لا خالق مع الله ، يقول تعالى : " ولو شاء
ربك ما فعلوه " (٤) ويقول تعالى : " وما تشاءون الا أن يشاء الله ان
الله كان عليما حكيما " (٥) .

وفي الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : " تحتاج
آدم وموسى فحج آدم موسى فقال له موسى : أنت آدم الذى أغويست
الناس وأخرجتهم من الجنة ؟ فقال آدم : أنت الذى أعطاه الله علم
كل شيء ، واصطفاه على الناس برسالته ؟ قال : نعم . قال :
فتلومني على أمر قدر عليّ قبل أن أخلق ؟ " (٦)

(١) انظر الفصل (٣ : ٥١) ، وانظر في معنى القضاء والقدر الحدود
والحقائق في شرح الالفاظ المصطلحة بين المتكلمين والامامية للأبى
ص (٢٥) .

- (٢) سورة الحديد : آية (٢٢) .
- (٣) سورة الصافات : آية (٩٦) .
- (٤) سورة الأنعام : آية (١٣٧) .
- (٥) سورة الانسان : آية (٣٠) .
- (٦) صحيح الامام مسلم (٤ : ٢٠٤٣) .

ويقول صلى الله عليه وسلم : " كتب الله مقادير الخلائق .

قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة " (١)

والمقدور ما أصاب العبد في وقته وساعته ، وسبق به الحكم بأنه يكون لامحالة . وفعل الله تعالى قبل فعل العبد . وذلك مثل قوله تعالى : " فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم ، وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى " (٢) . وقوله تعالى : " قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم ويخزهم " (٣) .

فهذا كله فعل الله تعالى قبل فعل العبد .

ثم ان الله تعالى يتولى الخير ، ولا يتولى الشر مع أنه خالقهما يقول سبحانه : " الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات اولئك أصحاب النار هم فيها خالدون " (٤) أى أن الله تعالى أمر بالخير وتولى صاحبه ووفقه ، وترك صاحب الشر فلم يتولاه " (٥)

(١) صحيح الامام مسلم (٤ : ٢٠٤٤) .

(٢) سورة الانفال : آية (١٧) .

(٣) سورة التوبة : آية (١٤) .

(٤) سورة البقرة : آية (٢٥٧) .

(٥) انظر المحلى (١ : ٤٦) . والاصول والفروع (٢ : ٤٠٢ -

مذهب ابن حزم في قضاء الله وقدره :

هو مذهب المؤمنين بالقضاء والقدر والأمر والنهي الذين يفعلون
المأمور ويتعدون عن المحظور ، ويصبرون على المقدور ، وإذا أصابتهم
مصيبة في الأرض أو في أنفسهم علموا أن ذلك في كتاب وأن ما أصابهم لم
يكن ليخطئهم وما أخطأهم لم يكن ليصيبهم ، فيسلمون الأمر لله ويصبرون
على ما ابتلاهم به معتقدين أن القدر خيره وشره من الله تعالى .

وهذا هو المذهب الحق الذي تؤيده الأدلة من الكتاب والسنة
وقد ذكرنا بعضا منها في عرض مذهب ابن حزم ، ودالاتها واضحة
وصريحة على أن كل ما كان فهو مقدر من الله تعالى من خير وشر فهو
الخالق لكل ما يكون في الموجود ولا عذر لأحد بالقدر .

يقول ابن تيمية : " فمن احتج بالقدر فحجته داحضة ، ومن
اعتذر بالقدر فعذره غير مقبول ، ولو كان الاحتجاج بالقدر مقبولا لقبيل
من ابليس وغيره من العصاة ، ولو كان القدر حجة للعباد : لم يعذب
الله أحدا من الخلق لا في الدنيا ولا في الآخرة ، ولو كان القدر حجة
لم يقطع سارق ولا قتل قاتل ، ولا أقيم حد على ذي جريمة ، ولا جوهـد
في سبيل الله ولا أمر بمحروف ، ولا نهى عن منكر " (١)

(١) رسالة القضاء والقدر لابن تيمية ضمن المجموعة الكبرى (٢ : ٩١)

وانظر رسالة ابطال وحدة الوجود لابن تيمية ضمن الرسائل
والمسائل (١ : ٩٣) . وشرح الهراسي لنونية ابن القيم

(١ : ٣٨٥) .

وعدم صحة الاحتجاج بالقدر على الله تعالى : لأنه علم الأمور التي ستكون في خلقه فكتبها على ما هي عليه فما كان فهو المكتوب الذي علم الله أنه سيكون فلا يتغير عما علمه سبحانه .

يقول ابن تيمية : " ان الله تعالى علم الأمور وكتبها على ما هي عليه ، فهو سبحانه قد كتب : أن فلانا يؤمن ويعمل صالحا فيدخل الجنة ، وفلانا يفسق ويحصى فيدخل النار . كما علم وكتب أن فلانا يتزوج امرأة ويطوها فيأتيه ولد ، وأن فلانا يأكل ويشرب فيشبع ويروى ، وأن فلانا يبذر البذر فينبت الزرع ، فمن قال ان كنت من أهل الجنة فأنا أدخلها بلا عمل صالح ، كان قوله قولاً باطلاً متناقضاً لما علمه الله وقدره . .

فمن ظن أنه يدخل الجنة بلا إيمان ، كان ظنه باطلاً ، وإذا اعتقد أن الأعمال التي أمر الله بها لا يحتاج إليها ، ولا فرق بين أن يعملها أو لا يعملها كان كافراً والله قد حرم الجنة إلا على أصحابها " (١)
 ما ذكرنا من النصوص يظهر لنا أن رأى ابن حزم في قضاء الله تعالى وقدره موافق لرأى ابن تيمية وغيره من علماء السلف . وهو رأى أهل السنة والجماعة كما ذكر ابن تيمية بقوله : " مذهب أهل السنة والجماعة أن الله تعالى خالق كل شيء " ، ورده ومليكه لأرب غيره ولا خالق سواه ، ماشاء كان وما لم يشأ لم يكن وهو على كل شيء قدير ، وبكل شيء

(١) رسالة القضاء والقدر لابن تيمية ضمن المجموعة الكبيرة (٢ : ٩٢)

عليم ، والعبد مأمور بطاعة الله ، وطاعة رسوله ، منهي عن معصية الله ، ومعصية رسوله ، فان اطاع كان ذلك نعمة ، وان عصى كان مستحقا للذم والعقاب ، وكان لله عليه الحجة البالغة ، ولا حجة لأحد على الله تعالى ، وكل ذلك كائن بقضاء الله وقدره ومشيتته وقدرته ، لكن يحب الطاعات ويأمر بها ويثيب أهلها على فعلها ويكرهم ، ويخفض المعصية وينهى عنها ويعاقب أهلها ويهينهم .

وما يصيب العبد من النعم فالله أنعم بها عليه ، وما يصيبه من الشر فبذنوبه ومعاصيه كما قال تعالى : " وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم " (١) .

وقال تعالى : " ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك " (٢) أي ما أصابك من خصب ونصر وهدى فالله أنعم به عليك وما أصابك من حزن وذلل وشر فبذنوبك وخطاياك وكل الاشياء كائنة بمشيئة الله وقدرته وخلقه ، فلا بد أن يؤمن العبد بقضاء الله وقدره ، وأن يوقن العبد بشرع الله وأمره " (٣) .

هذا النص الذي ذكرنا من كلام ابن تيمية مبين لمذهب أهل السنة والجماعة ومؤيد لما حكمنا به على مذهب ابن حزم في قضاء الله تعالى وقدره في أن مذهبه مذهبهم . والله أعلم .

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (٨ : ٦٣ ، ٦٤) ، وانظر العقيدة الواسطية له ضمن الرسائل الكبرى (١ : ٤٠٤ ، ٤٠٥)

٢ - خلق أفعال العباد :

يذهب أبو محمد بن حزم كأهل السنة الى أن جميع أفعال العباد مخلوقة خلقها الله عز وجل في الفاعلين لها ويستدل على هذا من طريق النص ، ومن طريق النظر . فيستدل من طريق النص :

١ - بقوله تعالى : " هل من خالق غير الله " (١) ودلالة الآية

ظاهرة على نفي أن يكون خالق سواه .

٢ - وبقوله تعالى : " فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر

الناس عليها لا تبدل لخلق الله ذلك الدين القيم " (٢) وهذا

برهان جلي على أن الدين مخلوق لله عز وجل .

٣ - وبقوله تعالى : " واتخذوا من دونه آلهة لا يخلقون شيئا وهم

يخلقون ولا يملكون لأنفسهم ضرا ولا نفعا ولا يملكون موتا ولا حياة

ولا نشورا " (٣) .

(يقول أبو محمد) ومنهم من يعبد المسيح ، وقالت الملائكة

وصدقوا بل كانوا يعبدون الجن . فصح أن كل من عبده ومنهم

المسيح والجن لا يخلقون شيئا ، ولا يملكون لأنفسهم ضرا ولا نفعا

فثبت يقينا أنهم مصرفون مدبرون وأن أفعالهم مخلوقة لغيرهم .

(١) سورة فاطر : آية (٣)

(٢) سورة الروم : آية (٣٠) .

(٣) سورة الفرقان : آية (٣) .

٤ - واستدل بقوله تعالى : " أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا

تذكرون " (١) فصح بنص هذه الآية أن الله تعالى هو يخلق وحده وكل من داه لا يخلق شيئاً فليس أحد مثله تعالى .

٥ - ويقول تعالى : " هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه " (٢) .

وهذا إيجاب . لأن الله تعالى خلق كل ما في العالم وأن

كل من دونه لا يخلقون شيئاً أصلاً ، ولو كان ههنا خالق لشيء من الأشياء غير الله تعالى لكان جواب هو " المقرر جواباً قاطعاً ولقالوا له : نعم نريك أفعالنا خلقناها من دونك ونعم ههنا خالقون كثير وهم نحن لأفعالنا .

٦ - ومن الأدلة قوله عز وجل : " أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء " (٣) وهذا بيان واضح لا خفاء به لأن الخلق كله جواهر ، وأعراض ولا شك فسي أنه لا يفعل الجواهر أحد دون الله تعالى وإنما يفعلها الله عز وجل وحده فلم يبق إلا الأعراض فلو كان الله عز وجل خالقاً لبعض الأعراض ويكون الناس خالقين لبعضها لكانوا شركاء فسي الخلق ولكانوا قد خلقوا كخلقه ، خلق أعراضاً وخلقوا أعراضاً

(١) سورة النحل : آية (١٧)

(٢) سورة لقمان : آية (١١)

(٣) سورة الرعد : آية (١٦) .

وهذا تكذيب لله تعالى ورد للقرآن مجرد فصيح أنه لا يخلق شيئاً غير الله عز وجل ، والخلق هو الاختراع فالله مختصر أفعالنا كسائر الأعراض ولا فرق .

٧ - وقوله عز وجل : " اتعبدون ما تحتون والله خلقكم وما تعملون " (١) وهذا نص جلي على أنه تعالى خلق أعمالنا ، وانما عملنا النحت بنص الآية ومضرورة المشاهدة فهي التي عطنا وهي التي أخبر تعالى أنه خلقها لا المادة المنحوتة .

٨ - ومن الأدلة قوله عز وجل : " ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا فسي أنفسكم الا في كتاب من قبل أن نبرأها ان ذلك على الله يسير لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم " (٢) فنص تعالى في الآية على أنه برأ المصائب كلها فهو باري لها والبارى هو الخالق نفسه بلا شك فصح يقينا أن الله تعالى خالق كل شيء ان هو خالق كل ما أصاب في الأرض وفي النفوس ثم زاد تعالى بيانا يرفع الاشكال جملة بقوله تعالى : " ليكلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم " فبين تعالى أن ما أصاب الاموال والنفوس من المصائب فهو خالقها وقد تكون تلك المصائب أفعال الظالمين باتلاف الاموال وأذى النفوس فنص تعالى على أن كل ذلك خلق له تعالى وبه عز وجل التوفيق (٣).

(١) سورة الصافات : آية (٩٥ ، ٩٦) .

(٢) سورة الحديد : آية (٢٢ ، ٢٣) .

(٣) انظر الفصل لابن حزم (٣ : ٥٤ - ٦١) . والمحلى (١ : ٤٧)

ويستدل ابن حزم على خلق الله لا فعال عباده من طريق

النظر بقوله :

" ان الحركة نوع واحد وكلما يقال على جملة النوع فهو يقال
مقول على أشخاص ذلك النوع ولا بد فان كان النوع مخلوقا فاشخاصه
مخلوقة . وأيضا فلو كان في العالم شيء غير مخلوق لله عز وجل لكان
من قال العالم مخلوق والاشياء مخلوقة ومادون الله تعالى مخلوق
كاذب ، لأن في كل ذلك عندهم ما ليس بمخلوق ولكان من قال العالم
غير مخلوق ولم يخلق الله تعالى الأشياء صادقا ، ونمود بالله تعالى
من قول أدى الى هذا " . (١)

ويستدل أيضا من طريق النظر بقوله : " ان العالم كله مادون

الله تعالى ينقسم قسمين : جوهر ، وعرض ، لا ثالث لهما ،

ثم ينقسم الجوهر الى أجناس وأنواع ولكل منها فعل يتميز به ما سواه
من الأنواع التي يجمعها وایاه جنس واحد . وبالضرورة نعلم أن ما لنم
الجنس الأعلى لنم كل ماتحته ان محال أن تكون نار غير حارة أو هوا
راسب بطبعه أو انسان صهال بطبعه وما أشبه هذا ، ثم بالضرورة
نعلم ان الانسان لا يفعل شيئا الا الحركة والسكون والفكر والارادة ،
وهذه كلها كيفيات (٢) يجمعها مع اللون والطعم والمجسه والأشكال

(١) الفصل لابن حزم (٣ : ٦١)

(٢) الكيف هو : كل هيئة قارة في جسم لا يوجب اعتبار وجودها فيه

نسبة للجسم الى خارج ولا نسبة واقعة في أجزائه ، ولا لجملته

اعتبارا يكون به ذا جز . انظر الطل والنحل للشهرستاني :

(٣ : ١٥) ومقيار العلم للغزالي ص (٢٨٦) والتعريفات

للجرجاني ص (١٦٥) .

جنس الكيفية فمن المحال المستنع أن يكون بعض ماتحت النوع الواحد والجنس الواحد مخلوقا وبعضه غير مخلوق ، وهذا أمر يعلمه باطلا من له أدنى علم بحدود العالم وانقسامه وحركتنا وسكوننا بجميع كل ذلك مع كل حركة في العالم وكل سكون في العالم نوع من الحركة ونوع من السكون . ثم ينقسم كل ذلك قسمين ولا مزيد حركة اضطرارية ، وحركة اختيارية وسكوننا اختياريا ، وسكوننا اضطراريا وكل ذلك حركة تحد بحد الحركة وسكون يحد بحد السكون ومن المحال أن يكون بعض الحركات مخلوقا لله تعالى وبعضها غير مخلوق وكذلك السكون أيضا . " (١)

تلك بعض أدلة ابن حزم من طريق النص والنظر على أن الله تعالى خالق أفعال العباد غيرها وشرها كل ذلك مخلوق خلقه الله عز وجل ، وهو تعالى خالق الاختيار والارادة والمعرفة في نفوس عباده ، ولا عذر لأحد بما قدر الله تعالى لافي الدنيا ولا في الآخرة ، وهو الحاكم الذي لا حاكم عليه ولا معقب لحكمه يقول تعالى : " فعال لما يريد " (٢)

(١) الفصل لابن حزم (٣ : ٩٤ ٩٥)

(٢) سورة هود : آية (١٠٧)

مذهب ابن حزم في أفعال العباد أنها مخلوقة لله تعالى

وهذا مذهب السلف وهو المشهور من مذاهب العلماء .

يقول ابن تيمية : " أفعال العباد مخلوقة باتفاق سلف

الأمة وأئمتها كما نص على ذلك سائر أئمة الاسلام الامام أحمد ومن

قبله ومن بعده حتى قال بعضهم : من قال ان أفعال العباد غير

مخلوقة فهو بمنزلة من قال : ان السماء والارض غير مخلوقة " (١)

وجل العلماء نصوا على أن الله سبحانه هو الخالق لا فاعال

عباده .

من هؤلاء : البخارى (٢) ، والماتريدى (٣) ، وأبو يعلى (٤) ،

والبيهقي (٥) ، والرازي (٦) ، وابن تيمية (٧) .

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (٨ : ٤٠٦)

(٢) انظر كتاب خلق أفعال العباد للبخارى ص (١٧) .

(٣) انظر تأويلات اهل السنة للماتريدى (١ : ٢٨١) ، ورسالة

في المقائد على مذهب الماتريدى ص (٣ / ب ، ٤ / ب) .

(٤) انظر المعتمد في اصول الدين لأبي يعلى ص (١٢٦ - ١٢٨)

(٥) انظر الاعتقاد للبيهقي ص (٥٩) .

(٦) انظر التفسير الكبير للرازي (٢٦ : ١٤٩) ، والأربعين في اصول

الدين له ص (٢٢٧) .

(٧) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية (٨ : ٢٣٨ ، ٣٩٠ ، ٣٩٤ ،

٤٠٦ ، ٤٦١ ، ٤٦٢) ورسالة الارادة والأمر له ضمن

المجموعة الكبرى (١ : ٣٥٩ - ٣٦١) . والعقيدة الواسطية

ضمن المجموعة الكبرى (١ : ٤٠٥) .

وابن القيم (١) ، والتفتازاني (٢) ، وغير هؤلاء كثير .

وفي عرضنا لمذهب ابن حزم بينا أدلته النقلية والعقلية وهي أدلة لكل القائلين بأن الله تعالى هو الخالق لأفعال العباد وفيها كفاية لبيان المقصود ، ولكن نريد هنا أن نبين بعض المسائل لتوضيح هذا المذهب وتأيدته فنقول :

إذا قيل عن فعل " ما " أنه فعل الله تعالى ، أو فعل العبد ، فيجب معرفة المقصود من هذا لأن في هذا القول إجمال ، فقد يراد الفعل نفسه ، وقد يراد مسمى المصدر .

فإذا أريد بالفعل الفعل الذي هو مسمى المصدر كصلاة الإنسان وصيامه ونحو هذا ، فالفعل هنا هو المفعول وهذا لا يقال عنه أنه فعل الله تعالى باتفاق المسلمين وبصريح العقل . يقول تعالى :

" يحملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات " (٣) فجعل هذه المصنوعات محمولة للجن ومن هذا الباب قوله تعالى : " والله خلقكم وما تعملون " (٤) فانه في أصح القولين أن " ما " بمعنى الذي والمراد به ماتحتونه من الأصنام كما قال تعالى :

" أتعبدون ماتحتون والله خلقكم وما تعملون " (٥) أي والله خلقكم وخلق

-
- (١) انظر شفاء العليل لابن القيم ص (٢٣٤ - ٢٥٥) .
- (٢) انظر شرح المقاصد للتفتازاني (٢ : ١٣٣ - ١٣٤) .
- (٣) سورة سبأ : آية (١٣)
- (٤) سورة الصافات : آية (٩٦)
- (٥) سورة الصافات : آية (٩٥ ، ٩٦)

الأصنام التي تحتونها ، فالعمل عليهم ، والله خالق الكل ، كما قال صلى الله عليه وسلم : " ان الله خالق كل صانع وصنعه " (١) ، وتكون فعل الله تعالى اذا أريد بها كونها مفعولة مخلوقة كسائر المخلوقات . (٢)

يوضح هذا : أنك اذا كتبت بالقلم مثلا ، هل يكون القلم شريكك ، أو يضاف اليه شيء من نفس الفعل وصفاته ؟ أم هل يصلح أن تلغي أثره وتقطع خبره ، وتجعل وجوده كعدمه ؟ أم يقال به كنهته . والله للمثل الأعلى . فان للأسباب بيد العبد ليست من فعله وهو محتاج اليها لا يتمكن الا بها . والله سبحانه خلق الأسباب ومسبباتها وجعل خلق البعض شرطا وسببا في خلق غيره ، وهو مع ذلك غني عن الاشتراط والتسبب ونظم بعضها ببعض لكن الحكمة تتعلق بالأسباب وتعود اليها والله عزيز حكيم " (٣)

فعلى هذا فمشيئة العبد للخير والشر موجودة ، وله قدرة على هذا وهذا وهو العامل للخير والشر والله خالق ذلك كله وربّه ومليكه

(١) المستدرك على الصحيحين للحاكم (١ : ٣١ ، ٣٢) وقال

هذا حديث صحيح على شرط مسلم ، وفي مجمع الزوائد

(٢ : ١٩٧) قال : رجاله رجال الصحيح ، غير أحمد بن

عبد الله ابو الحسين بن الكودي وهو ثقة .

(٢) انظر رسالة الارادة والأمر لابن تيمية ضمن المجموعة الكبرى

(١ : ٣٥٩ ، ٣٦٠) .

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية (٨ : ٣٩١) بتصرف .

لا خالق غيره ولا رب سواه ماشاء كان ، وما لم يشأ لم يكن ، وقد أثبت سبحانه مشيئته ، ومشئته العبد ، وبين أن مشيئة العبد تابعة لمشيئته سبحانه في قوله : " ان هذه تذكرة فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا " وما تشاؤون الا أن يشاء الله ان الله كان عليما حكيمًا " (١) . وقال : " ان هو الا ذكر للعالمين لمن شاء منكم ان يستقيم وما تشاؤون الا أن يشاء الله رب العالمين " (٢) . وقال : " فمن شاء ذكره وما يدكرون الا أن يشاء الله هو أهل التقوى وأهل المغفرة " (٣)

وقد نطق القرآن بأشياء فعل العبد في كثير من الآيات :
 " يعطون ، يفعلون ، يؤمنون ، يكفرون ، يتفكرون ، يحافظون ، يتقون " .

فمذهب السلف أن فعل العبد فعل له حقيقة ، وهو مخلص لله ، ومفعول له سبحانه ، وليس هو نفس فعل الله ، ففرق بين الفعل والمفعول ، والخلق ، والمخلوق . (٤)
 ولصراحة الأدلة على إثبات أن العبد فاعل ، وله مشيئة واختيار أنكر السلف وعلماء أهل السنة على الجبرية قولهم ، ان الأفعال الصادرة من الخلق كلها نوع واحد ، يصدر الفعل عنها من غير ارادة ولا مشيئة كحركة الاشجار بهبوب الرياح وحركة المرتشم ، ونفضات القلب ونحو هذا .

(١) سورة الانسان : آية (٢٩ ، ٣٠)

(٢) سورة التكوين : الآيات (٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩)

(٣) سورة المدثر : آية (٥٥ ، ٥٦)

(٤) انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية (٨ : ٢٣٨ ، ٣٩٣) وشرح

الطحاوية ص (٣٨٣ - ٣٩١)

وعلماء السنة يقسمون الأفعال الى نوعين :

نوع اضطرارى لا اختيار فيه ، ولا يجد الانسان من نفسه القدرة على منعه أو التحكم فيه كحركة الارتعاش ، ونبضات القلب والآخـر اختياري يجد الانسان من نفسه القدرة على التحكم فيه فقد يريدـه وتتعلق قدرته به فيفعله ، وقد لا يريدـه فلا تتعلق قدرته به فلا يفعلـه . (١)

ومن أجل هذا الإثبات كره السلف إطلاق لفظ " الجبر " لما فيه من معنى الإكراه ، يقال : أجبر الأب ابنته على النكاح اذا أكرهها ومن جعل مريدا للفعل مختارا محبا له راضيا به لا يقال عنه أنه مجبر .

يقول ابن تيمية : " فان الله أعلى وأجل قدرا من أن يجبر أحدا وانما يجبر غيره العاجز عن أن يجعله مريدا للفعل مختارا له محبا له راضيا به والله سبحانه قادر على ذلك ، فهو الذى جعل المريد للفعل المحب له الراضى به مريدا له محبا له راضيا به ، فكيف يقال : أجبره وأكرهه كما يجبر المخلوق المخلوق " (٢)

ولعدم صلاحية هذا المعنى في الجبر بالنسبة للقادر على كل شيء قالوا : ان الله تعالى ، جبل فلانا على كذا ، وهذا ما وردت به السنة ، يقول صلى الله عليه وسلم : لأشج

(١) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية (٨ : ٣٩٣ ، ٣٩٤) .

(٢) مجموع الفتاوى (٨ : ٤٦٣) .

عبد القيس (١) : ان فيك لخلقين يحبهما الله : العلم والأنفة ،
فقال : أخلقين تخلقت بهما ؟ أم خلقين جبلت عليهما ؟ فقال :
بل خلقين جبلت عليهما . فقال : الحمد لله الذي جبلني على
ما يحب . (٢)

-
- (١) هو المنذر بن عائذ الحضري بن عبد القيس ، وقيل المنذر
ابن الحارث . وقيل غير ذلك ، وقد الى النبي صلى الله عليه
وسلم في وفد عبد القيس وقيل ان النبي صلى الله عليه وسلم قال :
يا أشج فهو أول يوم سمي فيه الأشج . انظر اسد الغابة في
سفر الصحابة (١ : ٩٦ ، ٩٧) و (٤ : ٤١٧ ، ٤١٨)
وشرح النووي على مسلم (١ : ١٨٩) .
(٢) انظر سنن أبي داود (٤ : ٣٥٧) وروى الحديث عن محمد
ابن عيسى الطباع ، عن مطرب بن عبد الرحمن الأعنق عن ام ابان
كيت الوازع بن زارع عن جدها زارع وكان في وفد عبد القيس ،
ومحمد بن عيسى وثقه النسائي وابن حبان وقد روى عنه
البخاري انظر التهذيب لابن حجر (٩ : ٣٩٢ - ٣٩٤) .
ومطر قال عنه أبو حاتم محله الصدق وذكره ابن حبان في الشقات .
انظر التهذيب لابن حجر (١٠ : ١٦٩) . وأما أم ابان . فذكرها
الذهبي في ميزان الاعتدال (٤ : ٤٨٦ ، ٦١١) وابن حجر
في التهذيب (١٢ : ٤٥٨) ولم يذكروا فيها جرعا ولم يذكروا
لها تعدى . . والحديث رواه ايضا ابن ماجه في سننه :
(٢ : ١٤٠) والامام احمد في مسنده (٤ : ٢٠٦) .

في الحديث بيان أن تلك الصفتين في أشج عبد القيس مسا

جبله الله عليهما فليستا من فعله . (١)

ويمكن الاستدلال بالحديث علي نفي الجبر ووقوع الاختيار فسي

أفعال الانسان . لأن تلك الصفتين اللتين جبل عليهما أشج عبد

القيس قد يأتي بما يخالفهما وليس هناك ما يمنعه فليس مجبرا عليهما .

(١) انظر مجموع فتاوى ابن تيميه (٨ : ٤٦٢) . ورسالة الارادة

والامر له ضمن المجموعة الكبرى (١ : ٣٤٤ ، ٣٤٥)

٣ - الهدى والتوفيق والاضلال :

في بيان هدى الله تعالى للعبد واضلاله له .
يقرر أبو محمد بن حزم هذا ببيان أن الله تعالى خلق لنفسه
الانسان مميزة عاقلة عارفة بالاشياء على ماهي عليه فهمة بما تخاطب
به . وجعلها مأمورة منهيمة فعالة منعمة معذبة ملتذذة آلة حساسة ؛
وخلق فيها قوتين متعاديتين متضادتين في التأثير وهما التمييز والهوى
كل واحدة منهما تريد الغلبة على آثار النفس .
فالتمييز هو الذي خص به نفس الانسان والجن والملائكة دون
الحيوان الذي لا يكلف ، والذي ليس ناطقا .
والهوى هو الذي يشاركها فيه نفوس الجن والحيوان الذي ليس
ناطقا من حب اللذات والغلبة ، فالملائكة ليست عندها هذه القوة ،
لذلك لم يقع منها محصية أصلا بوجه من الوجوه .
فاذا عصم الله النفس غلب التمييز بقوة من عنده . هي له مسدد
وعون فجرت أفعال النفس على ما رتب الله عز وجل في تمييزها من فعل
الطاعات ، وهذا هو الذي يسمى العقل .
وانذا خذل جل وعز النفس أمد الهوى بقوة هي الاضلال فجرت
أفعال النفس على ما رتب الله عز وجل في هواها من الشهوات وحب الغلبة
والحرص والبغى والحسد وسائر الأخلاق الرذلة والمعاصي وقد قامت
البراهين على أن النفس مخلوقة وكذلك جميع قواها المنتجة عن قوتيهما
الأولتين التمييز والهوى كل ذلك مخلوق مركب في النفس مرتب على

ماهي عليه ، فاذا قد صح أن كل ذلك خلق الله تعالى فلا مغلـب
 ذلك على بعض الا خالق الكل وحده لا شريك له يقول صلى الله عليه وسلم
 " كل ميسر لما خلق له " (١) فبين عليه السلام أن الهدى والتوفيق هو
 تيسير الله تعالى المؤمن للخير الذى له خلقه ، وأن الخذلان تيسيره
 الفاسق للشر الذى له خلقه . وهذا موافق للغة القرآن والبراهيمن
 الضرورية العقلية ، ولما عليه الفقهاء ، والأئمة المحدثون من الصحابة
 والتابعين ومن بعدهم وعامة المسلمين . (٢)

الهدى والتوفيق :

قال الله تعالى : " وأما شعور فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى
 الهدى " (٣) ويقول تعالى : " انا خلقنا الانسان من نطفة أمشاج نبتليه
 فجعلناه سميعا بصيرا انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا انا أعدنا
 للكافرين سلاسل واغلالا وسعيرا " (٤)

(١) انظر صحيح البخارى (٣ : ١٥٥) ، و (٤ : ١٠١ ، ٢١٧)

وصحيح مسلم (٤ : ٢٠٤٠ ، ٢٠٤١) ، وسنن أبي داود

(٤ : ٢٢٣) وسنن الترمذى (٤ : ٤٤٥) وسنن ابن ماجه

(١ : ٣٠ ، ٣١) و (٢ : ٧٢٥) ، ومسنند أحمد :

(١ : ٦) و (٤ : ٤٢٧ ، ٤٣١) .

(٢) انظر الفصل لابن حزم (٣ : ٥٠ ، ٥١)

(٣) سورة فصلت : آية (١٧)

(٤) سورة الانسان : الآيات (٢ ، ٣ ، ٤) .

وقال تعالى : " ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت فمنهم من هدى ومنهم من حقت عليه الضلالة " (١) . وقال تعالى : " ان تحرص على هداهم فان الله لا يهدي من يضل " (٢) . وقال تعالى : " ومن يضل الله فلا هادي له " (٣) . وقال : " فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد في السماء " (٤) ، وقال تعالى : " ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين " (٥) وقال تعالى : " ولو شاء الله لجمعهم على الهدى " (٦) في هذه الآيات التي سردنا وغيرها على هذا النحو كثير وكلمه كلام الله عز وجل لا يتعارض ولا يطل بعضه بعضا قال تعالى : " ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا " (٧)

فصح يقينا أن كل ما أوردنا من الآيات فكلها متفق لا مختلف فنظرنا في الآيات المذكورة فوجدناها ظاهرة لا ^{مخفية} وهو أن الله تعالى أخبر أنه هدى ثمود فلم يهتدوا ، وهدى الناس كلهم السبيل ثم هم بعد امسا

-
- | | |
|-------|----------------------------|
| (١) | سورة النحل : آية (٣٦) |
| (٢) | سورة النحل : آية (٣٧) |
| (٣) | سورة الاعراف : آية (١٨٦) |
| (٤) | سورة الانعام آية (١٢٥) |
| (٥) | سورة السجدة : آية (١٣) |
| (٦) | سورة الانعام : آية (٣٥) |
| (٧) | سورة النساء : آية (٨٢) . |

شاكرا واما كفورا ، وآخر تعالى في الآيات الأخرى أنه هدى قوما
 فاهتدوا ولم يهد آخرين فلم يهتدوا ، وأنه لم يشأ أن يوتى كل
 نفس هداها ، ولا أن يجمع الناس كلهم على الهدى ، فعلنا ضرورة
 أن الهدى الذى أعطاه الله عز وجل جميع الناس هو غير الذى أعطاه
 بعضهم ومنعه بعضهم فلم يعطهم إياه هذا أمر معلوم بضرورة العقل
 وبديهته ، فان لا شك في ذلك فقد لاح الأمر وهو أن الهدى في
 اللغة العربية من الاسماء المشتركة وهي التي يقع الاسم منها على قسمين
 مختلفين بنوعهما فصاعدا .

فالهدى يكون بمعنى الدلالة تقول : هديت فلانا الطريق
 بمعنى أريته إياه ووقفته عليه وأعلمته إياه سوا سلكه أو تركه وتقول فلان
 هاد بالطريق أى دليل فيه فهذا الهدى الذى هداه الله ثمود وجميع
 الجن والملائكة ، وجميع الانس كافرهم ومؤمنهم لأنه تعالى دلهم على
 الطاعات والمعاصي وعرفهم ما يسخط ما يرضي يبين هذا قوله تعالى :
 " انا هديناه السبيل " (١) فبين تعالى أن الذى هداهم له هو
 الطريق فقط وكذلك أيضا قوله تعالى : " ألم نجعل له عينين ولسانا
 وشفتين وهديناه النجدين " (٢) أى بينا له طريقى الخير والشر .

ويكون الهدى بمعنى التوفيق والمون على الخير والتيسير لسه
 وخلقه لقبول الخير في النفوس فهذا هو الذى اعطاه الله عز وجل الملائكة

(١) سورة الانسان : آية (٣)

(٢) سورة البلد : الآيات : (٨ ، ٩ ، ١٠)

كلهم والمهتدين من الانس والجن ، ومنعه الكفار من الطائفتين والفاسقين
فيما فسقوا فيه ولو أعطاهم آياه تعالى لما كفروا ولا فسقوا .

(وقال أبو محمد) وقوله تعالى : " ان الذين كفروا وظلموا

لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم طريقا الا طريق جهنم " (١) .

هو نص جلي على ما قلنا وبيان أن الدلالة لهم على طريق جهنم

يحملون فيه اليها هدى لهم الى تلك الطريق ونفى عنهم تعالى فسي

الآخرة كل هدى الى شي* من الطرق الا طريق جهنم ونعوذ بالله من

الضلال . (٢) .

(١) سورة النساء : آيتي (١٦٨ ، ١٦٩) .

(٢) انظر الفصل لابن حزم (٣ : ٤٤ ، ٤٥)

الاضلال :

يذهب أبو محمد بن حزم ، الى أن الله تعالى يضل من يشاء من خلقه لقوله سبحانه وتعالى في الآيات التي سقناها في الكلام على الهدى والتوفيق . أن الله لا يهدي من يضل ، وأنه أضل من شاء من خلقه وجعل صدورهم ضيقة حرجة .

فبين تعالى في نص القرآن أن اضلاله لمن أضل من عباده انما هو أن يضيق صدره عن قبول الايمان ، وأن يحرجه حتى لا يرغب في تفهمه والجنوح اليه ولا يصبر عليه ، ويوعر عليه الرجوع الى الحق حتى يكون كأنه يتكلف في ذلك الصمود الى السماء ، وفسر ذلك أيضا عز وجل في آية أخرى هي قوله تعالى : " ومنهم من يستمع اليك وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه " (١) . وذكر تعالى جعل الأكنة على قلوبهم أيضا فسي سورتي الاسراء (٢) ، والكهف (٣) ، وهذه الأكنة هي أنه تعالى يجعل ساترا على قلوب الكافرين يحول بينها وبين تفهم القرآن ، والا صاغة لبيانه وهداه ، وأن يفقهوه ، وأنه جعل تعالى بينهم وبين قول الرسول صلى الله عليه وسلم حجابا مانعا لهم من الهدى ، وفسره أيضا تعالى بأنه ختم على قلوبهم وطبع عليها فامتنعوا بذلك من وصول الهدى اليها ، فالنصوص القرآنية توجب أن الاضلال معنى زائدا اعطاه الله للكفار والمعصاة ، وهو ما ذكرنا من تضيق الصدور وتحريجها والختم على

(١) سورة الانعام : آية (٢٥)

(٢) انظر آية (٤٦) من السورة .

(٣) انظر آية (٥٧) من السورة .

القلوب والطبع عليها واكتانها عن أن يفقهوا الحق .

فان قالوا : ان هذا فعل النفوس كلها ان لم يدها الله تعالى بالتوفيق . قلنا لهم : من خلقها هذه الخلقة المفسدة ان لم يؤيدها بالتوفيق . فان قالوا : الله تعالى خلقها كذلك أقروا بأن الله تعالى أعطاها هذه البلية وركب بها هذه الصفة المهلكة .

فان قيل : انه جاء في القرآن أن الشياطين يضلون الناس وينسونهم ذكر الله تعالى ويزينون لهم ويوسوسون ، ونسب فعل ذلك من بعض الناس لبعض .

قلنا : هذا صحيح وهو القاء لذلك في القلوب وهو من الله تعالى خلق لكل ذلك فيها ، وخالق لأفعال هؤلاء المضلين من الجن والانس ، وكذلك قوله تعالى حسدا من عند أنفسهم لأنه فعل أضيف إلى النفس لظهوره منها وهو خلق الله تعالى فيها .

وأما قوله تعالى : " وما كان الله ليضل قوما بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون " (١) فهو أنه لا يضل قوما حتى يبين لهم ما يتقون وما يلزمهم ، لان المرء قبل أن يأتيه خبر الرسول غير ضال بشيء ، مما يفصل أصلا فانما سمى الله تعالى فعله في العبد اضلالا بعد بلوغ البيان اليه لا قبل ذلك . فصح أنه يضلهم بعد أن يبين لهم . (٢)

(١) سورة التوبة : آية (١١٥)

(٢) انظر الفصل لابن حزم (٣ : ٤٦ - ٤٩)

ان ما ذهب اليه ابن حزم في الهدى والاضلال ، مذهب توفيه
الأدلة الصحيحة والصريحة من القرآن الكريم وتلك الأدلة كثيرة جدا ،
ذكرنا في عرض مذهبه الكثير منها ودلالاتها واضحة على أنه تعالى هدى
قوما فاهتدوا ، ولم يهد آخرين فلم يهتدوا ، فهدى الناس كلهم
هداية الدلالة ببيان الطريق لهم . طريق الخير ، وطريق الشر ،
وهدى من اهتدى بأن وفقه وأعانه على الخير ويسر له سبله وجعل
له القبول في نفسه .

وأن اضلال الله لمن يشاء من خلقه بأن يجعل صدورهم ضيقة
حرجة ويجعل على قلوبهم أكنة تحول بينهم وبين تفهم القرآن ، وقبول
الرسول صلى الله عليه وسلم فغتم على قلوبهم وطبع عليها فامتنعوا بذلك
من وصول الهدى اليها .

والادلة صريحة وواضحة في الدلالة على هذا المعنى . أن الله

تعالى هو الذى يضل ويهdy وهذا قول أكثر الناس . (١)

يقول ابن القيم : " وقد اتفقت رسل الله من أولهم الى آخرهم
وكتبه المنزلة عليهم أنه سبحانه يضل من يشاء ويهdy من يشاء وأنه من يهد

(١) أنظر الفقه الاكبر للشافعي ص (١٧) . وشرح الفقه الاكبر لابن

حنيفة شرح ملا على القارى ص (٣٧ ، ٣٨) . وشرح

العقيدة الطحاوية ص (٨٦ ، ٨٧) . وشرح العقيدة

الواسطية للمهراس ص (٨) . والاسئلة والاجوبة الاصولية

لابن سلمان ص (١٢ - ١٣) .

الله فلا مضل له ، ومن يضل فلا هادي له ، وان الهدى والضلالة
بيده لا بيد العبد ، وأن العبد هو الضال أو المهتدي ، فالهداية
والاضلال فعله سبحانه وقدره . والاهتداء والضلال فعل العبد
وكسبه " (١)

وقد ذكر ابن القيم بعد هذا مراتب الهدى والضلال فـ في
القرآن ، وتكلم على كل منها وبين ما بينها من الخصوص والعموم واطل
في هذا . (٢)

وقد أجاب ابن تيمية على سؤال عن الباري تعالى : هل يضل
ويهدى ؟ بما يوافق ما ذكرنا من مذهب ابن حزم وغيره . أن الله تعالى
خالق لكل شيء ، وأنه بمشيئته وقدرته . يقول :

" ان كل ما في الوجود فهو مخلوق له ، خلقه بمشيئته وقدرته ،

وما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ، وهو الذي يعطي ويمنع ، ويخفف ويرفع ،
ويحز ويذل ، ويغني ويفقر ، ويضل ويهدي ، ويسعد ويشقي ، ويولي

الملك من يشاء ، وينزعه ممن يشاء ، ويشرح صدر من يشاء للاسلام ،

ويجعل صدر من يشاء ضيقا كأنما يصعد في السماء . . . وهو الذي

جعل المسلم مسلما والمصلي مصليا قال الخليل : " ربنا واجعلنا مسلمين

لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك " (٣) وقال : " رب اجعلني مقيم الصلاة

ومن ذريتي " (٤) .

(١) شفاء العليل لابن القيم ص (١٤٢)

(٢) انظر شفاء العليل ص (١٤٢ - ١٨٢) .

(٣) سورة البقرة : آية (١٢٨)

(٤) سورة ابراهيم : آية (٤٠)

وقال تعالى : " وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا " (١) وقال عن آل فرعون : " وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار " (٢) .. وقال تعالى : " من يهدى الله فهو المهتد ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا " (٣) وهو سبحانه خالق كل شيء وربهم ومليكهم ، وله فيما خلقه حكمة بالغة ، ونعمة سابغة ورحمة خاصة وعامة وهو لا يسأل عما يفعل وهم يسألون لا لمجرد قدرته وقهره ، بل لكمال علمه وقدرته ورحمته وحكمته " (٤)

وقد رد الامام الأشعري على المعتزلة في قولهم أن الله هدى الناس أجمعين وأن الضلال من عند الضالين أنفسهم . فبين لهم عدم استقامة هذا القول ومناقضته لنصوص القرآن . وعدم تأييد اللغة لهم بأن المسمى ضالا يقال له أضل والزمهم الزامات لا مفك لهم منها . (٥)

(١) سورة السجدة : آية (٢٤)

(٢) سورة القصص : آية (٤١)

(٣) سورة الكهف : آية (١٧)

(٤) مجموع فتاوى ابن تيمية (٨ : ٧٨ ، ٧٩) .

(٥) انظر الابانة للأشعري ص (٥٥ - ٥٩)

٤ - التمديد والتجوير :

مذهب ابن حزم في التمديد والتجوير (١) هو أن الله عدل لا يجور ولا يظلم فلا ينسب إليه جور ولا ظلم ، لأنه هو الحاكم المطلق ، والخالق لكل ما سواه ، فلا يسأل عما يفعل ، يفعل ما يشاء ، لا راد لقضائه ، ولا محقب لحكمه ، وليس لاحد عليه حق ولا حجة مهمما كان ، وكل ما يفعل فهو الحق والعدل ، ولا يشبه بخلقه فيحسن منه ما حسن منهم ، ويقبح منه ما قبح منهم ، لأنه تبارك وتعالى يخالفهم في ذاته وصفاته وأفعاله .

يقول ابن حزم في تقرير هذا المذهب : " والقول الصحيح هو أن العقل الصحيح يحرف بصحته ضرورة أن الله تعالى حاكم على كل مادونه ، وأنه تعالى غير محكوم عليه ، وأن كل ما سواه تعالى فمخلوق له عز وجل سواه كان جوهرًا حاملاً ، أو عرضاً محمولاً لا خالق سواه ، وأنه يعذب من يشاء أن يعذبه ويرحم من يشاء أن يرحمه ، وأنه

(١) العدل : ضد الجور ، وهو عبارة عن الأمر المتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط ، فهو مصدر بمعنى العدالة ، وهو الاعتدال والاستقامة ، وهو الميل إلى الحق ، انظر مختار الصحاح ص (٤١٧) والتصريفات للجرجاني ص (١٢٨) . وبيان كشف اللفاظ لمحمود اللاشبي ص (٢٥٦) والقاموس (٤ : ١٣) والجور : نقيض العدل : وهو ضد القصد ، وكل ما مال فقد جار وجار عن الطريق عدل ، ويقال جار عليه في الحكم ، انظر مختار الصحاح ص (١١٦) ولسان العرب (٥ : ٢٢٤) .

لا يلزم أحدا إلا ما ألزمه الله عز وجل ، ولا قبيح إلا ما قبح الله ، ولا حسن إلا ما حسن الله ، وأنه لا يلزم لأحد على الله تعالى حق ولا حجة ولله تعالى على كل من دونه ومادونه الحق الواجب والحجة البالغة لوعذب المطيعين والملائكة والأنبياء في النار مغلدين لكان ذلك له ولكان عدلا وحقا منه ، ولو نعم إبليس والكفار في الجنة مغلدين كان ذلك له ، وكان حقا وعدلا منه وأن كل ذلك إذا أباه الله تعالى وأخبر أنه لا يفعله صار باطلا وجورا وظلما .

وقد علم المسلمون أن الله تعالى عدل لا يجور ولا يظلم ومن وصفه عز وجل بالظلم والجور فهو كافر ولكن هذا ليس على ما ظنه الجهال من أن عقولهم حاكمة على الله تعالى في أن لا يحسن منه إلا ما حسنت عقولهم ، وأنه يقبح منه تعالى ما قبحت عقولهم وهذا هو تشبيه مجرد لله تعالى بخلقسه إذا حكموا عليه بأنه تعالى يحسن منه ما حسن منا ويقبح منه ما قبح منا ويحكم عليه في العقل بما يحكم علينا .

والحق أن كل ما فعله الله تعالى أي شي كان فهو منه عز وجل حق وعدل وحكمة ، وإن كان بعض ذلك " منا " جورا وسفها وكل ما لم يفعله الله عز وجل فهو الظلم والباطل والعيب والتفاوت ، وأما أجراؤهم الحكم على الباري تعالى بمثل ما يحكم به بعضنا على بعض

فضلال بين . هل في أفعال الله تعالى عيب وضلال ونقص ومذموم ؟
قلنا : أما أن يكون في أفعاله تعالى عيب يوصف به أو عيب مضاف إليه أو ضلال يوصف به أو نقص ينسب إليه أو جور منه أو ظلم منه

أو مذموم منه فلا يكون ذلك أصلاً بل كل أفعاله عدل وحكمة وخير

وصواب وكلها حسن منه تعالى ومحمود منه .

ولكن فيها عيب على من ظهر منه ذلك الفعل وعبث منه وضلال

منه وظلم منه ومذموم منه ، ثم نسألهم فنقول لهم هل في أفعاله تعالى

سخف وجنون وحق وفضائح ومصائب وقبح وأقذار وأنتان ونجس ونحو

هذا ، فان قالوا : لا ، أكذبهم الله عز وجل بقوله تعالى : " ما أصاب

من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم الا في كتاب من قبل أن نبرأها " (١)

وان قالوا : ان الله تعالى خلق كل ذلك ، ولكن لا يضاف

شيء منه الى الله عز وجل على الوجه المذموم ، ولكن على الوجه

المحمود ، قلنا هذا قولنا فيما سألتونا عنه " (٢)

(١) سورة الحديد : آية (٢٢)

(٢) انظر الفصل لابن حزم (٣ : ٩٨ ، ١٠٥ ، ١٢٢)

تناول ابن حزم بالبحث تحت عنوان التعديل والتجوير

مسألتين :

عدل الله تعالى وتنزيهه عن الظلم .

والتحسين والتقبيح .

فأثبت في المسألة الأولى أن الله عدل لا يجور ولا يظلم ، ولا يصح

نسبة الظلم والجور إليه .

وهذه المسألة محل اتفاق بين المسلمين ، وسائر أهل الملل

فعندهم أن الله تعالى عدل قائم بالقسط ، لا يظلم شيئا بل هو

منزه عن الظلم . (١)

ولكن حصل الاختلاف في معنى الظلم الذي ينزه الله عنه .

ونرى في نفي ابن حزم الظلم عن الله تعالى وعدم صحة نسبة الجور

والظلم إليه أنه علة ذلك بأن الله هو الحاكم المطلق ، والخالق لكل

مادونه وأنه لا يسأل عما يفعل . . الى آخر ما ذكر .

وفي هذا القول موافقة لمن فسر الظلم بما ليس بممكن الوجود

وأن كل ممكن اذا قدر وجوده منه فانه عدل ، والظلم هو الممتنع عن

هو لا . كالجمع بين الضدين (٢) فان الظلم اما التصرف في ملك الغير

(١) انظر رسالة في معنى كون الرب عادلا في تنزيهه عن الظلم لابن

تيميه ضمن جامع الرسائل المجموعة الاولى ص (١٢١)

(٢) الضدان : صفتان وجوديتان يتعاقبان في موضوع واحد يستحيل

اجتماعهما كالسواد والبياض . التعريفات للجرجاني ص (١٢٠)

وانظر الحدود والحقائق للأبي ص (٢١ ، ٢٢)

أو مخالفة الأمر الذى تجب طاعته ، ولا يكون هذا بالنسبة لله اذ كل ما سواه ملكه . وليس فوق الله أمر تجب عليه طاعته ، فكل ما تصور وجوده وقدر فهو عدل ، وهذا قول المجبرة مثل جهم ومن تبعه ، وهو قول الأشعرى وأمثاله من أهل الكلام وقول من وافقهم من الفقهاء وأهل الحديث والصوفية . (١)

ونرى عدم استقامة هذا المعنى للظلم والعدل ، وأن الصواب هو : أن الظلم وضع الشيء في غير موضعه (٢) ، والعدل وضع كل شيء في موضعه ، والله سبحانه حكم عدل يضع كل شيء في موضعه الذى يناسبه وتقتضيه الحكمة والعدل ، ولا يفرق بين متماثلين ولا يسوى بين مختلفين ولا يعاقب الا من يستحق العقوبة فيضعها موضعها لما في ذلك من الحكمة والعدل ، يقول سبحانه وتعالى : " أفجعل المسلمين كالمجرمين مالم كيف تحكمون " (٣) وقال تعالى : " أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض ، أم نجعل المتقين كالفجار " (٤)

(١) انظر رسالة في معنى كون الرب عادلا في تنزهه عن الظلم

ضمن جامع الرسائل لابن تيمية المجموعة الاولى ص (١٢) ،

٠ (١٢٢)

(٢) انظر مختار الصحاح ص (٤٠٥) ، والتعريفات للجرجاني

ص (١٢٥) ، والقاموس (٤ : ١٤٥) .

(٣) سورة القلم : آيتي (٣٥ ، ٣٦) .

(٤) سورة ص : آية (٢٨)

وقال : " أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات " (١) .

وهذا القول يتبين أن كل ما يفعله الرب فهو عدل ، فلا يظلم مثقال ذرة ولا يجزى أحدا إلا بذنبه ولا يخاف أحد ظلما ولا هزما . (٢)

وفي المسألة الثانية : التحسين والتقبيح ، تناول ابن حزم بالبحث شيئين :

الأول :

ان الحسن والقبح ليسا عقليين فلا قبح الا ما قبح الله ، ولا حسن الا ما حسن الله تعالى .

الثاني :

أن الله تعالى لا يُحكم عليه بالعقل بما يُحكم به علينا فيحسن منه ما حسن منا ويقبح منه ما قبح منا ، وهذا المسلك صحيح فالله لا يقاس بخلقه ، فلا يحكم عليه بما يحكم عليهم فذاته وصفاته وأفعاله تخالف ذواتهم وصفاتهم وأفعالهم فقياسه بهم قياس غير صحيح .

(١) سورة الجاثية : آية (٢١)

(٢) انظر رسالة في معنى كون الرب عادلا ضمن جامع الرسائل

لابن تيمية المجموعة الاولى ص (١٢٣ - ١٢٦) .

وأقوال القدرة الباطلة مترتبة على قياس الله تعالى بخلقه
 في التحسين والتقبيح ، وهم مشبهة الافعال يشبهون الخالق
 بالمخلوق ، والمخلوق بالخالق ، وهذا مذهب باطل .
 فأفعال الله تعالى لا تمثل بأفعال المخلوقين فان المخلوق
 لو كان له عبيد يظلمون ويأتون الفواحش وهو قادر على منعهم وتركهم فلم
 يمنعهم كان ذلك قبيحا منه وكان مذموما على ذلك ، والرب تعالى وهو
 القادر على كل شيء يترك عبيده يظلمون ويأتون الفواحش وهو
 قادر على منعهم وليس ذلك بقبيح منه لما له في ذلك من الحكمة البالغة
 والنعمة السابغة هذا على قول السلف والجمهور الذين يثبتون الحكمة
 في خلق الله وأمره . (١)

يقول ابن تيمية : " انه ليس ما حسن منه (من الله) حسن منسا
 وليس ما قبح منه يقبح منا ، فان المعتزلة شبهت الله بخلقه ، وذلك
 أن الفعل يحسن منا لجلبه النعمة ، ويقبح لجلبه المضرة ويحسن لأننا
 أمرنا به ، ويقبح لأننا نهينا عنه ، وهذان الوجهان منتفیان في حق
 الله تعالى قطعا " (٢)

أما نفي الحسن والقبح العقليين فهو خلاف قول المعتزلة فهذا
 القول طرف وقول المعتزلة طرف آخر وليس الصواب واحدا منهما .

(١) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية (٨ : ٤٣١ ، ٤٣٢ ، ٩١)

٠ (٩٢)

(٢) قاعدة المعجزات والكرامات لابن تيمية ضمن الرسائل والمسائل

(٥ : ٢٩)

اذ أن من ينفي الحسن والقبح العقليين يقول كما قال ابن تيميه : " ان الافعال لم تشتمل على صفات هي احكام ولا على صفات هي علل فلأحكام بل القادر أمر بأحد المتماثلين دون الآخر ، لمحض الارادة لا لحكمة ولا لرعاية مصلحة في الخلق والأمر .. وهذا القول ولوازمه قول ضعيف مخالف للكتاب والسنة ، ولا جماع السلف والفقهاء ، مع مخالفته أيضا للمعقول الصريح ، فان الله نزه نفسه عن الفحشاء فقال : " ان الله لا يأمر بالفحشاء " (١) كما نزه نفسه عن التسوية بين الخير والشر فقال : " أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون " (٢) . وقال : " أفجعل المسلمين كالمجرمين ؟ مالكم كيف تحكمون ؟ " (٣) . وقال : " أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ؟ أم نجعل المتقين كالفجار ؟ " (٤)

وعلى قول نفاة التحسين والتقبيح العقليين لافرق في التسوية بين هو لا . وهو لا . وبين تفضيل بعضهم على بعض ليس تنزيهه عن أحدهما بأولى من تنزيهه عن الآخر وهذا خلاف المنصوص والمعقول وقد قال الله تعالى : " الله أعلم حيث يجعل رسالته " (٥) . وعندهم

(١) سورة الأعراف : آية (٢٨)

(٢) سورة الجاثية : آية (٢١)

(٣) سورة القلم : آيتي (٣٥ ، ٣٦)

(٤) سورة ص : آية (٢٨)

(٥) سورة الانعام : آية (١٢٤)

أن تعلق الارسال بالرسول لا يستلزم ثبوت صفة لا قبل التعلق ولا بعده ،
والفقهاء وجمهور المسلمين يقولون : الله حرم المحرمات فحرمت ، وأوجب
الواجبات فوجبت فهنا شيان :
أحدهما : الإيجاب والتحريم .
والثاني : الوجوب والحرمة .

فالاول كلام الله تعالى وخطابه ، والثاني صفة الفعل .
والله تعالى عليم حكيم ، أمر ونهى لعلهم بما في الأمر والنهي
والمأمر والمحذور من مصالح العباد ومفاسدهم ، وهو أثبت حكم
الفعل ،

وأما صفته فقد تكون ثابتة بدون الخطاب . (١)

يقول ابن القيم : " والحق .. أن الأفعال في نفسها حسنة
وقبيحة ، كما أنها نافعة وضارة ، والفرق بينهما كالفرق بين المطعمات
والمشمومات والمرثيات ، ولكن لا يترتب عليها ثواب ولا عقاب إلا بالأمر
والنهي .

وقبل ورود الأمر والنهي لا يكون قبيحا موجبا للعقاب مع قبحه
في نفسه بل هو في غاية القبح . والله لا يعاقب عليه إلا بعد ارسال
الرسول فالسجود للشيطان والأوثان ، والكذب ، والزنا ، والظلم
والفواحش كلها قبيحة في ذاتها ، والعقاب عليها مشروط

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (٨ : ٤٣٣ ، ٤٣٤) بتصرف . وانظر
قاعدة في المحجزات له ضمن الرسائل والمسائل (٥ : ٣٠)

بالشرع " (١)

فالصواب في مسألة التحسين والتقيح أنه ثلاثة أنواع :

الأول :

ما يكون فيه الفعل مشتملا على مصلحة أو مفسدة ، ولولم يرد الشرع بذلك كالعدل والظلم . فالاول مشتمل على مصلحة العالم ، والثاني مشتمل على فسادهم ، فالحسن والقبح في هذا قد يعلم بالعقل ، وورود الشرع بتقيح الظلم ، وتحسين العدل ليس فيه اثبات صفة للفعل لم تكن من قبل ، لكن العقاب على الفعل القبيح لا يحصل الا بعد ورود الشرع بذلك لقوله تعالى : " وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا " (٢) وقوله : " رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل " (٣) وقوله : " وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في أمها رسولا ، يتلوا عليهم آياتنا وما كنا مهلكي القرى الا وأهلها ظالمون " (٤) . ومثل هذا في القرآن والسنة كثيرا .

النوع الثاني :

ما يحصل فيه الحسن والقبح بخطاب الشارع فاذا أمر بشي

(١) مدارج السالكين لابن القيم (١ : ٢٣١) . وانظر رسالته

الاحتجاج بالقدر لابن تيميه ضمن المجموعة الكبرى (٢ : ١٠٤ ،

١٠٥) .

(٢) سورة الاسراء : آية (١٥)

(٣) سورة النساء : آية (١٦٥)

(٤) سورة القصص : آية (٥٩)

صار حسنا ، واذا نهى عن شي* صار قبيحا .

النوع الثالث :

ما أمر الله تعالى به لحكمة في نفس الأمر للامتحان هل يطاع أم يعصى ، وليس المراد فعل الأمور به ، وقد يكون الأمر به حسنا في العقل وقد يكون قبيحا ، وهذا مثل أمر الله تعالى ابراهيم عليه السلام بذبح ابنه فلما أسلما وتله للجبين وحصل المقصود فداه الله بالذبيح كما قال سبحانه : " فلما بلغ معه السعي قال يا بني اني أرى في المنام أني أذبحك ، فانظر ماذا ترى . قال يا أبت افعل ما تؤمر ستجدني ان شاء الله من الصابرين . فلما أسلما وتله للجبين ، وناديناه أن يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا انا كذلك نجزي المحسنين . ان هذا لهو البلاء المبين وفديناه بذبح عظيم " (١)

واثبات هذه الاقسام جميعا هو مذهب الحكماء والجمهور وهو

الصواب . (٢)

(١) سورة الصافات : الآيات : (١٠٢ - ١٠٧)

(٢) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية (٨ : ٤٣٤ - ٤٣٦) ، ومداخ

السالكين لابن القيم (١ : ٢٣١ - ٢٣٢)

٥ - تعليل أفعال الله :

مذهب ابن حزم أن الله تعالى لا يفعل شيئاً لعلته ، فلا علة لما فعل ، ولا علة لما لم يفعل لأنه لا شرط عليه ، ولا علة موجبة عليه أن يفعل شيئاً لان الفعل لعلته يلزم عليه لو أنم تمتنع في حق الله تبارك وتعالى ، ولان هذه صفة الخلق والله خلاف خلقه من كسل الوجوه فيجب أن يكون فعله لا لعلته بل لأنه شاء ذلك .

يقول : " ان الخلق لما كانوا لا يقع منهم الفعل الا لعلته وجب للبراهين الضرورية أن الباري جل وعز خلاف جميع خلقه مسن جميع الجهات فلما كان ذلك وجب أن يكون فعله لا لعلته بخلاف أفعال الخلق ولا يجب أن يقال في شيء من أفعاله لم فعل هكذا أولاً ، ان حبا الانسان بالعقل وحرمة سائر الحيوان ، وخلق بعض الحيوان صائدا وبعضه مصيدا وباين جميع مفعولاته كما شاء .. تعالى السدى لا يسأل عن فعله يقول تعالى : " لا يسأل عما يفعل وهم يسألون " (١) (٢) ويقول : " انه تعالى لا يفعل شيئاً لعلته وأنه تعالى يفصل ما يشاء ، وأن كل ما فعله فهو عدل وحكمة أى شيء كان " ٣

(١) سورة الانبياء : آية (٢٣)

(٢) الأصول والفروع لابن حزم : (١ : ١٨١) .

(٣) الفصل لابن حزم (١ : ٦٩) .

ويبرهن أبو محمد على امتناع أن يكون الله تعالى يخلق شيئا لعلة بقوله : أنه لو فعل شيئا مما فعل لعلة كانت تلك العلة إما لم تزل معه وإما مخلوقة محدثة ولا سبيل إلى قسم ثالث ، فلو كانت لم تزل معه لوجب من ذلك شيان متنعان :

أحدهما : أن معه تعالى غيره لم يزل .

والثاني : أنه كان يجب أن كانت علة الخلق لم تزل أن يكون الخلق لم يزل لأن العلة لا تفارق المحلول ، ولو فارقته لم تكن علة له .

وأيا فلو كانت ههنا علة موجبة عليه تعالى أن يفعل ما فعل لكان مضطرا مطبوعا أو مدبرا مقهورا لتلك العلة وهذا خروج عن الإلهية ولو كانت العلة محدثة لكانت ولا بد إما مخلوقة له تعالى وإما غير مخلوقة .

والقول بعلة محدثة وغير مخلوقة غير صحيح ، لأن المحدث لا يكون إلا مخلوقا فبطل هذا القسم .

وان كانت مخلوقة وجب ولا بد أن تكون مخلوقة لعلة أخرى أو لغير علة ، فان وجب أن تكون مخلوقة لعلة أخرى وجب مثل ذلك في العلة الثانية وهكذا أبدا وهذا يوجب وجوب محدثين لانهاية لعدمهم وهذا باطل .

وان قالوا : بل خلقت العلة لا لعلة ، سئلوا : من أين

وجب أن يخلق الأشياء * لعل ويخلق العلة لا لعل ؟ ولا سبيل
الى دليل * (١)

هذا ما يراه ابن حزم في أفعال الله تعالى ، أنها غير
معللة . وأن الله تعالى لا يفعل شيئا لعل أوجبت عليه الفعل ،
مع أن كل ما فعله ويفعله فهو عدل وحكمة أى شي * كان .

هذا البحث - تحليل أفعال الله ، أو عدم تحليلها -

بحث واسع جدا يدخل فيه حدوث العالم ، ووحدانية الله تعالى
وصفاته وأفعاله وأحكامه الى غير ذلك من المباحث الطويلة والمتشعبة
وليس غرضنا هنا هو بحث الموضوع من حيث هو والتمسـ
لمسائله وفروعه فان هذا ليس مجال بحثنا ، فموضوعنا هو معرفة
مذهب ابن حزم ونقده .

ومن خلال عرضنا السابق لرأى ابن حزم في أفعال الله
ظهرت لنا مخالفته لرأى السلف القائلين بتحليل أفعال الله تعالى
ان ينبغي أن الله تعالى يفعل شيئا لعل وهذا القول كما قال
ابن تيمية :

(١) المحلى لابن حزم (١ : ٥ ، ٦) بتصرف ، وانظر الفصل
له (١ : ٢٣ ، ٢٤ ، ٦٩ ، ٧٧) والاصول
والفروع له (١ : ١٨٦)

” قد قال به طوائف من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم وهو قول الأشعري وأصحابه وقول كثير من نفاة القياس الظاهري كابن عزم وأمثاله ” (١)

ويقول : ” وهذا القول في الأصل قول جهم بن صفوان وممن تبعه من المجبرة ” (٢)

والذي نراه صوابا هو مذهب القائلين بأن الله تعالى فصل المفعولات وأمر بالمأمورات لحكمة محمودة .

وأصحاب هذا القول كما ذكر ابن تيمية أكثر الناس من المسلمين وغير المسلمين فقال به طوائف من أصحاب الأئمة الاربعة وغيرهم ، وطوائف من أهل الكلام من المعتزلة والكرامية والمرجئة وغيرهم ، وأكثر أهل الحديث والتصوف وأهل التفسير وأكثر قدما الفلاسفة وكثير من متأخريهم على اختلاف فيما بين هؤلاء القائلين بالتفصيل . (٣)

- (١) رسالة الارادة والامر لابن تيمية ضمن مجموعة الرسائل الكبرى : (١ : ٣٢٦ - ٣٢٧) وانظر مجموعة الفتاوى له (٨ : ٣٧ ، ٣٨) . ومنهاج السنة النبوية له (١ : ٣٤ ، ٣٥) وشرح القصيدة النونية لابن القيم للهراشي (١ : ٢٥)
- (٢) مجموعة الفتاوى لابن تيمية (٨ : ٣٨) وانظر منهاج السنة النبوية له (١ : ٣٥) وشرح قصيدة ابن القيم النونية للهراشي (١ : ٢٥ ، ٢٦) .
- (٣) انظر رسالة الارادة والامر لابن تيمية ضمن الرسائل الكبرى (١ : ٣٣١) ومنهاج السنة (١ : ٣٤ ، ٣٥)

والذى قلنا بتصحيحه من أقوال هؤلاء هو ما قال به طوائف من الفقهاء وأهل الحديث والصوفية وأهل الكلام وغيرهم والمتفلسفة وهو :

" أنه يفعل ما يفعل سبحانه لحكمة يعلمها وهو يعلم العباد أو بعض العباد من حكمته ما يطلعهم عليه وقد لا يعلمون ذلك ، والأمور العامة التي يفعلها تكون لحكمة عامة ورحمة عامة كإرساله محمدا صلى الله عليه وسلم فانه كما قال تعالى " ومما أرسلناك الا رحمة للعالمين " (١) فان إرساله كان من أعظم النعمة على الخلق وفيه أعظم حكمة للخالق ورحمة منه لعباده " (٢)

وسنذكر بعض أدلة هذا الرأي ، ثم نعود الى ما ادعى ابن حزم أنه مانع من تحليل أفعال الله تبارك وتعالى فنجيب عليه ان شاء الله تعالى .

الأدلة على القول بالتحليل :

الدليل الأول :

أخبار الله تعالى في القرآن الكريم أنه فعل كذا وكذا وهذا في القرآن كثير جدا من ذلك قوله تعالى :

(١) سورة الأنبياء : آية (١٠٧)

(٢) رسالة الإرادة والأمر ضمن الرسائل الكبرى لابن تيمية :

(١ : ٣٣٥) .

" الله الذى خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهم ينتزل الأمر
 بينهم لتعلموا أن الله على كل شيء قدير وأن الله قد أحاط بكل
 شيء علماً " (١) . وقال : " رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس
 على الله حجة بعد الرسل " (٢) وقوله : " وما جعلنا القبلة السني
 كت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه " (٣)
 فان قيل اللام في هذا كله لام العاقبة كقوله تعالى : " فالتقطه
 آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزناً " (٤) وقوله : " ولتصفي اليه أئمة
 الذين لا يؤمنون بالآخرة وليرضوه وليقتربوا ما هم مقتربون " (٥) وغير ذلك
 ما هو في القرآن كثير فان ما بعد اللام في هذا ليس هو الغايصة
 المطلوبة ، ولكن لما كان الفصل منتهياً اليه وكان عاقبة الفصل دخلت
 عليه لام التحليل وهي في الحقيقة لام العاقبة .
 قلنا : ان لام العاقبة انما تجي في حق من لا يكون عالماً
 بمواقب الأمور ومصايرها فيفعل الفصل الذى له عاقبة لا يعلمها كسأل
 فرعون .

(١) سورة الطلاق : آية (١٢)

(٢) سورة النساء : آية (١٦٥)

(٣) سورة البقرة : آية (١٤٣)

(٤) سورة القصص : آية (٨)

(٥) سورة الانعام : آية (١١٣)

فأما من هو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير فلا يتصور منه أن يفعل فعلا له عاقبة لا يعلمها ، وإذا علم أن فعله له عاقبة فلا يقصد بفعله ما يعلم أنه لا يكون فان ذلك تمن وليس بارادة .
فاللام الواردة في أفعال الله وأحكامه لام الحكمة والغاية المطلوبة . (١)

وقد أجاب ابن القيم أيضا على الاعتراض بجواب آخر ، بإمكان حمل ما احتجوا به على أن اللام للعاقبة بحمل ذلك على أنها لام التعليل . (٢)

وما يلزم نفاة التعليل : أنهم يقولون بأن الله تعالى أيـد الرسل وأصحابهم بالمعجزات الخارقة للعادة بأحالة الطبائع المخالفة لما بني عليه العالم ، وذلك لا يكون الا من الله تعالى فهو الفاعل لها اتفاقا وأنها لتصحيح صدق الرسل وصحة ما أتوا به من عند الله تعالى وهذا يخالف قولكم أن الله لا يفعل شيئا لشيء وهذا باعترافكم أن الله فعل المعجزات لتصديق الرسل وهذا تعليل لأفعـال الله تعالى فثبت تناقضكم . (٣)

(١) انظر شفاء الحليل لابن القيم ص (٤٠٠ - ٤٠٢) ، ومجموعة

فتاوى ابن تيمية (٨ : ١٨٧)

(٢) انظر شفاء الحليل لابن القيم ص (٤٠٢ - ٤٠٧)

(٣) انظر الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية

• (٤ : ٢٥٧)

الدليل الثاني :

اتيان الله تبارك وتعالى بكى وهي صريحة في التعليل فسي
 مواضع من كتابه من ذلك قوله تعالى : " ما أفاء الله على رسوله ممن
 أهل القرى فلله وللرسول ولذی القربى والیتامى والمساكين وابن السبیل
 السبیل کی لا یكون دولة بین الأغنیاء منكم " (١)
 ففي هذه الآية ذکر سبحانه علة قسمة الفیء وهي منیع
 الاغنیاء من تداوله بینهم ودون الفقراء . (٢)

الدليل الثالث :

الاتيان بلحل بعد اخبار الله وأمره ، وهي في كلام الله
 تعالى للتعليل المحض ولا تصح للترجي حيث لا یصح ذلك علو الله
 تعالى .
 وتأتي للترجي اذا كانت من المخلوق حيث یصح علیه ذلك .
 وما وردت فيه قوله تعالى : " اعدوا ربکم الذی خلقکم
 والذین من قبلکم لعلکم تتقون " (٣) .

(١) سورة الحشر : آية (٧)

(٢) انظر شفاء الحلیل : ص (٤٠٧)

(٣) سورة البقرة : آية (٢١)

وقوله : " انا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون " (١)
 فلعل في الآيتين وفي غيرهما ما وردت فيه للتعليل . (٢)

الدليل الرابع :

انكار الله سبحانه على من زعم أنه لم يخلق الخلق لغاية
 ولا لحكمة قال تعالى : " أفحسبتم انما خلقناكم عبثا " (٣) . وقال :
 " وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين ، ما خلقناهما الا بالحق " (٤)
 والحق هو الحكم والغايات المحمودة التي لأجلها خلق الله ذلك كله .
 وقد أثبت الله تعالى على عباده المؤمنين حيث نزهوه عن
 ايجاد الخلق لا شيء ولا لغاية فقال تعالى : " ويتفكرون في خلق
 السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه " (٥) وأخير أن هذا
 ظن أعدائه لا ظن أوليائه فقال : " وما خلقنا السما والأرض وما بينهما
 باطلا ذلك ظن الذين كفروا " (٦)

-
- (١) سورة يوسف : آية (٢)
 (٢) انظر شفاء العليل ص (٤١٢)
 (٣) سورة المؤمنون : آية (١١٥)
 (٤) سورة الدخان : آية (٣٨ ، ٣٩)
 (٥) سورة آل عمران : آية (١٩١)
 (٦) سورة ص : آية (٢٢)

وفي الآيات دلالة ظاهرة على أن الله خلق المخلوقات
غير عابث ولا لاعب بل لفرض هو الحق وهو الحكم والغايات التي
لأجلها خلق الموجودات (١).

الدليل الخامس :

جواب الله تعالى للملائكة : بقوله : " اني أعلم ما لا تعلمون "
حين قال لهم : " اني جاعل في الأرض خليفة " قالوا أتجعل فيها
من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك " (٢)
يقول ابن القيم : " لو كان فعله مجردا عن الحكم والغايات
والمصالح لكان الملائكة أعلم به ان سألوا هذا السؤال ، ولم يصح
جوابهم بتفرد به علم ما يعلمونه من الحكم والمصالح التي في خلق
هذه الخليقة .

ولهذا كان سوءهم انما وقع عن وجه الحكمة ، لم يكن اعتراضا
على الرب تعالى ، ولو قدر أنه على وجه الاعتراض فهو دليل على علمهم
أنه لا يفعل شيئا الا لحكمة ، فلما رأوا أن خلق هذه الخليقة منافي
للحكمة في الظاهر سألوه عن ذلك .

(١) انظر شفاء الحليل ص (٤١٦ ، ٤١٧)

(٢) سورة البقرة : آية (٣٠)

ومن هذا قوله تعالى : " واذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نؤتي مثل ما أوتي رسل الله الله أعلم حيث يجعل رسالته " (١) .
 فأجابهم بأن حكمته وعلمه يأبى أن يضع رسالاته في غير محلها وعند غير أهلها ، ولو كان الأمر راجعا الى محض المشيئة لم يكن في هذا جواب .
 بل كان الجواب أن افعاله لا تحلل وهو يرجح مثلا على مثل بغير مرجح والأمر عائد الى مجرد القدرة كما يقوله المنكرون " (٢)
 وذكر الله تعالى في القرآن أنه أعلم في مواضع كثيرة ومختلفة مخبرا بها أنه فعل ما فعل عالما بكل ما سيكون عليه المفعول .
 وعلى هذا فلا يكون فعله للاشياء الا لغرض وغاية هو أعلم بها .

الدليل السادس :

أن الفعل لغير علة وغاية مطلوبة ، أما أن يكون لمانع يمنع من ارادة تلك الغاية وقصدها ، أو لاستلزامه نقضا ومنافاته كمالا .
 ولا مانع يضع الرب تبارك وتعالى من فعل ما يريد يقول سبحانه " ان الله يفعل ما يريد " (٣) ويقول : " ان الله يفعل ما يشاء " (٤)
 فلا راد لقضائه ولا معقب لحكمه يتصرف في ملكه كما يشاء سبحانه .

(١) سورة الأنعام : آية (١٢٤)

(٢) شفاء الحليل ص (٤٢٧)

(٣) سورة الحج : آية (١٤)

(٤) سورة الحج : آية (١٨)

اما استلزام النقص فيدرك في أول الحقل أن من يفعل

لحكمة وغاية مطلوبة يحمد عليها أكمل ممن يفعل لا شيء البتة .

ثم أن الفعل لغير غرض عبث ينزه الله عنه وقد نفى سبحانه

هذا عن خلقه للمخلوقات بقوله : " وما خلقنا السموات والأرض وما

بينهما لاعبين " (١) . فقد خلق المخلوقات لحكمة وغاية وليس لعبا .

والفعل لغاية لا يستلزم النقص الا اذا كان الفاعل لا يقدر

على الفعل الا لهذه الغاية ، ولا يقول أصحاب التحليل بذلك

بل يقولون بكمال قدرة الله على كل شيء .

فان قيل : ان من يفعل لعلة فانه يكون قبلها ناقصا .

قلنا : ان اردتم بذلك ، عدم ما تجد فغير مسلم أن عدمه

قبل ذلك الوقت الذي اقتضت الحكمة وجوده فيه يكون نقصا .

وان اردتم بكونه ناقصا معنى غير ذلك فممنوع . بل يقال

عدم الشيء في الوقت الذي لم تقتض الحكمة وجوده فيه من الكمال

كما أن وجوده في وقت اقتضا الحكمة وجوده كمال ، فليس عدم

كل شيء نقصا بل عدم ما يصلح وجوده هو النقص كما أن وجود ما

لا يصلح وجوده نقص فتبين أن وجود هذه الامور حين اقتضت

الحكمة عدمها هو النقص لا أن عدمها هو النقص . (٢)

(١) سورة الدخان : آية (٣٨) .

(٢) انظر رسالة الارادة والامر لابن تيمية ضمن المجموعة الكبرى :

(١ : ٣٧٩ - ٣٨١) وشفاء الحليل ص (٤٢٩) .

يقول ابن القيم : " ان كمال الرب تعالى وجلاله وحكمته
وعدله ورحمته وقدرته واحسانه وحمده ومجده وحقائق اسمائه الحسنى
تغنى كون أفعاله صادرة منه لا لحكمة ولا لغاية مطلوبة ، وجميع اسمائه
الحسنى تنفي ذلك وتشهد ببطلانه " (١)

ما أشرنا اليه من الأدلة على تحليل أفعال الله تعالى جزئ
قليل من أدلة القائلين بالتحليل رأينا في هذا القدر منها كفاية ،
والا فان الأدلة على ذلك كثيرة جدا .

فقد استدل ابن القيم في كتابه شفا* الحليل من كلام الله وكلام
رسوله صلى الله عليه وسلم على تحليل أفعال الله وأنه لا يفعل الا لحكمة
محمودة باثنين وعشرين نوعا من الأدلة " (٢)

(١) شفا* الحليل : ص (٤٣٠)

(٢) انظر شفا* الحليل : ص (٤٠٠ - ٤٣٠) .

بعد أن عرضنا مذهب ابن حزم في تحليل أفعال الله تعالى ، وبيننا أن الراجح لدينا خلافه وبيناه وذكرنا بعض أدلته ، نمود لتجيب على شبه المذهب المرجوح كما وعدنا فنقول :

ان ذهب ابن حزم الى القول بعدم تحليل أفعال الله تعالى يخالف ما يدعيه من المذهب - الأخذ بظواهر النصوص -

فالله سبحانه ذكر في كتابه في مواضع كثيرة أنه فعل كذا - من الأفعال ، لكذا من الأغراض ، وذلك نص ظاهر على تحليل أفعاله سبحانه ، ولو التزم الظاهرية لحتمت عليه القول بتحليل أفعال الله ولكنه تجاهلها هنا كما دلت في مواضع أخرى نهينا على ما هو فسي موضوعنا منها .

وما رأى ابن حزم أنه مانع من تحليل أفعال الله تعالى ، أن الخلق لا يقع منهم الفعل الا لعلة والله خلاف خلقه .

وهذا القول غير صحيح فان الخلق يقع الفعل منهم لعلة ولغير علة كتصرفات فاقد الوعي ، والذي يفعل من الخلق لعلة أكمل ممن يفعل لغير علة .

والله سبحانه متصف بالكمال المطلق . وما هو متفق عليه : أن كل كمال ثبت لموجود من غير استلزام نقص فالخالق تعالى أحق به وأكمل فيه منه ، وكل نقص تنزه عنه مخلوق فالخالق أحق بالتنزه عنهم وأولى بهرأته منه . (١)

(١) انظر رسالة الإرادة والامر لابن تيمية ضمن المجموعة ==

والله تعالى متصف بالكمال المطلق ، وهو خلاف خلقه بلا شك
 وإذا كان لا يفعل الا لملة ، وكان في خلقه من هو متصف بذلك ، فلا
 يلزم من ذلك تشابه بين الخالق والمخلوق فلكل ما يخصه ويناسبه
 فالمثل التي يفعل لأجلها المخلوق تناسب عجزه وافتقاره ، والشيء
 يفعل لأجل الخالق سبحانه تناسب كماله وقدرته ، ولا يدرك منها الخلق
 الا القليل فلا تشابه الا في مجرد الاسم كسائر صفات الله تعالى ، فقد
 وصف الله نفسه بالحياة كما في قوله : " الله لا اله الا هو الحي القيوم (١) "
 وقوله : " وتوكل على الحي الذي لا يموت " (٢) . وقوله : " هو
 الحي لا اله الا هو " (٣)

ووصف سبحانه بعض خلقه بالحياة بقوله : " وجعلنا من الماء
 كل شيء حي " (٤) . وقال : " يخرج الحي من الميت ، ويخرج
 الميت من الحي " (٥) .

== الكبرى (١ : ٣٨٢) ، وموافقة صحيح المنقول لم ٢ : ١١٩)

ورسالة التوحيد لمحمد عبده ص (٣٣ ، ٣٤) . وشرح
 العقيدة الواسطية للبهاسي ص (٢٣ ، ٢٤) . والاسئلة
 والاجوبة الاصولية لابن سلمان ص (٥٣) .

(١) سورة البقرة : آية (٢٥٥) وآل عمران : آية (٢)

(٢) سورة الفرقان : آية (٥٨)

(٣) سورة غافر : آية (٦٥)

(٤) سورة الانبياء : آية (٣٠)

(٥) سورة يونس : آية (٣١) وسورة الروم : آية (١٩)

ووصف الله تعالى نفسه بالسمع والبصر في غير ما آية من كتابه قال : " ان الله سميع بصير " (١) . وقال : " ليس كمثله شيء " وهو السميع البصير " (٢) .

ووصف بعض خلقه بالسمع والبصر ، قال : " انا خلقنا الانسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا " (٣) ونحن لانشك بأن ما في القرآن حق وأن لله جل وعلا صفة حياة حقيقة لا تقة بكماله وجلاله ، وله صفة سمع ، وبصر حقيقيان لا تقان بجلاله وكماله . كما أن للمخلوقين حياة وسمعا وبصرا حقيقة صفات لهم تناسب حالهم وعجزهم وفنائهم وافتقارهم وبين صفات الخالق والمخلوق من المخالفة كمثل ما بين ذات الخالق والمخلوق وذلك يرون شاسع بين الله وخلقته " (٤)

وَجَعَلَ ابْنُ حَزْمٍ تَعْلِيلَ أَعْمَالِ اللَّهِ تَعَالَى سَوَاءً لَهٗ عَمَّا يَفْعَلُ غَيْرُ صَحِيحٍ .

فهو سبحانه لا يسأل عما يفعل لكمال حكمته وحده وأن أفعاله عن تمام الحكمة والرحمة والمصلحة ، فكمال علمه وحكمته وربوبيته وكون

- (١) سورة الحج : آية (٧٥) وسورة لقمان : آية (٢٨) ،
- وسورة المجادلة : آية (١)
- (٢) سورة الشورى : آية (١١)
- (٣) سورة الانسان : آية (٢)
- (٤) انظر منهج ودراسات لآيات الصفات للشنقيطي ص (٦ ٧٤)

تصرفه في ملكه الذي لا يشاركه فيه أحد - فهو المتفرد بالالوهية والسلطنة

لذاته - ينافي اعتراض المعترضين عليه وسؤال السائلين له . (١)

يقول ابن تيمية : " قولهم : لا يقال في أفعاله " لم " لا ينفي

ثبوت الحكمة التي تكون مقصودة له في نفس الأمر ، ولا كونه مريدا لها

قاصدا ، وان كان ذلك ينفيه من ينفيه من نفاة التعليل ومثبته ، ولهذا

قال بعض السلف : ان الله علم علما عباده ، وعلم علما لم

يعلمه العباد ، وان القدر من العلم الذي لم يعلمه العباد " (٢)

ونقول : ان معرفة الحكمة التي لأجلها خلق الله تعالى

ليست سوفا له بل هي من النظر في مخلوقاته ومن التدبر لها

وهذا مما أمر به الخلق بقوله سبحانه في الثناء على المتفكرين فـ

آيات خلق السموات والأرض : " الذين يذكرون الله قياما وقعودا

وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا

سبحانك فقنا عذاب النار " (٣)

فان قيل : ان ابن حزم لم ينف حكمة الله تعالى ، فهو

يقول : بأن فعل الله تعالى كله عدل وحكمة أى شيء كان . وقد

ذكرتم هذا في عرضكم لمذهبه .

(١) انظر مختصر الصواعق المرسلة : (١ : ٢٠٣) ، وتفسير

البيضاوى (٦ : ٢٤٩)

(٢) بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية (١ : ١٩٨)

(٣) سورة آل عمران : آية (١٩١)

قلنا : ان الحكمة التي يثبتها ابن حزم محل اتفاق فلا
ينفيها أحد من المسلمين .

يقول ابن تيمية : " .. أجمع المسلمون على ان الله تعالى
موصوف بالحكمة ، لكن تنازعوا في تفسير ذلك فقالت طائفة الحكمة
ترجع الى علمه بأفعال العباد وإيقاعها على الوجه الذي أراد ،
ولم يثبتوا الا العلم والارادة والقدرة .

وقال الجمهور من أهل السنة وغيرهم : بل هو حكيم في خلقه
وأمره والحكمة ليست مطلق المشيئة ان لو كان كذلك لكان كل مريد
حكيم ، ومعلوم أن الارادة تنقسم الى محمودة ومذمومة بل الحكمة
تتضمن ما في خلقه وأمره من المواقب المحمودة والغايات المحبوبة " (١)
والجواب على الدليل الذي رآه ابن حزم مانعا من تعليل
أفعال الله تعالى من أوجه :

الوجه الأول :

نفي لزوم قدم المعلول لقدم العلة من عدة أوجه .
منها : ما أجاب به ابن القيم بقوله : " لا يخلو اما أن
يمكن أن يكون الفعل قديم العين ، او قديم النوع ، أو لا يمكن واحد منهما .

(١) منهاج السنة النبوية لابن تيمية (١ : ٣٤) وانظر رسالة

التوحيد لمحمد عبده ص (٥٤ ، ٥٥)

فان أمكن أن يكون قديم العين أو النوع أمكن في الحكمة التي يكون الفعل لأجلها أن تكون كذلك ، وان لم يمكن أن يكون الفعل قديم العين ولا النوع ، فيقال : اذا كان فعله حادث العين أو النوع كانت الحكمة كذلك . فالحكمة يحذى بها هذو الفعل ، فما جاز عليه جاز عليها ، وما امتنع عليه امتنع عليها * (١)

ومن أوجه النفي ، أن يقال ما المانع أن تكون الفاعلية محللة بحلة قديمة ان القول يلزم من قدمها قدم المعلوم ينتقض بالعلم فأنسه قديم ولم يلزم من قدمه قدم المعلوم .

فان قلتم العلم القديم تعلق بالمعلوم في وقت حدوثه ، فهلا قلتم ان الحكمة القديمة تعلقت بالمفمول وقت حدوثه ، كما قلتم فسي العلم .

فان قلتم : ان العلم يختلف عن الحكمة .

قلنا : لا فرق فالحكمة والعلم والارادة مصدر لتخصيص الشيء^{*} بزمانه ومكانه وصفته .

فان لزم من قدم الحكمة قدم الفعل لزم من قدم العلم قدم المعلوم وان لم يلزم ذلك لم يلزم هذا . (٢)

(١) شفاء العليل ص (٤٤٣) ، وانظر رسالة الارادة والامراض

مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيميه (١ : ٣٨٤) .

(٢) انظر شفاء العليل ص (٤٤٣ ، ٤٤٩)

ومن أوجه النفي : ان القول بأن الله لو خلق لعلة لثم قسدم
المحلول فيكون مع الله تعالى غيره لم يزل ، لا يتم الا على قول الفلاسفة
للقائلين بأن المبدع علة تامة موجب بذاته ، ومطلان هذا ظاهر لان
العلة التامة تستلزم محلولها فلا يجوز أن يتأخر عنها شي من محلولها ،
والحوادث مشهورة في العالم .

ويمتنع ان يكون الحادث صادرا عن علة تامة أزلية ، لأن محلولها
لا يتأخر عنها فيلزم من ذلك أن لا يحدث شي في العالم ، وحدوث
الحوادث دليل على أن فاعلها ليس بعلة تامة في الازل حيث تخلف
محلولها فليس هناك شي قديم من الخلق ، وهذا لا ينفي أن يكون
الله تعالى لم يزل متصفا بصفاته وأفعاله ، فهو لم يزل فعلا واذا
قدر أنه فعال لأفعال تقوم بنفسه ، أو مفعولات حادثة شيئا بحد
شيء كان ذلك وفاً بموجب هذه الحجة مع القول بأن كل ماسوى
الله محدث مخلوق كائن بعد أن لم يكن كما أخبرت الرسل أن الله -
خالق لكل شي وأخبر هو سبحانه عن نفسه بقوله : " ذلکم الله ربکم
خالق کل شي " (١)

وقوله : " الله خالق كل شي " (٢) وان كان النوع لم يزل
متجددا كما في الحوادث المستقبلية كل منها حادث مخلوق ، وهي

(١) سورة غافر : آية (٦٢)

(٢) سورة الرعد : آية (١٦) وسورة الزمر : آية (٦٢)

لا تزال تحدث شيئاً بعد شيء* والمخلوق لا يكون الا مسبوقاً
بالعدم ، والقرآن يدل على أن ما سوى الله تعالى مخلوق محدث فليس
شيء* من الموجودات مقارناً لله تعالى وتقدس . والمحدث المحين لا يكسب
أزلياً ، سواء حدث عنه بواسطة أو بدونها . (١)

الوجه الثاني :

ابطال دعوى ان من يفعل لعل ليس مختاراً

أما دعوى أن من يفعل لعل يكون مضطراً لا مختاراً فغير مسلمة
بالنسبة لله تعالى ، فالعلة التي يفعل لأجلها الله سبحانه ومطلوبها
من إيجاده ومن فعله باختياره فلم يوجب عليه أحد شيئاً . والمضطرمس
فرض عليه أن يعمل هذا العمل مثلاً لفرض أو لغير غرض .
والقول بأن من يفعل لفرض يكون مضطراً لا يتم الا لو أن العلة
التي فعل لأجلها اضطرت للفعل قهراً - والمجبر لا يكون لها - ولا يقول بسببها
أحد حيث أنه هو الفاعل باختياره لعل أرادها ، فهو الفاعل المختار يفعل ما يشاء
لأراد لقضائه ولا محق لحكمه سبحانه .

(١) انظر منهاج السنة النبوية (١ : ٣٦) ورسالة الإرادة والامر

ضمن المجموعة الكبرى (١ : ٣٢٨ ، ٣٢٩) وشفاء العليل

ص (٤٤٩)

الوجه الثالث *

ابطال التسلسل اللازم للحلة اذا كانت محدثة .

القول بأن المخلوق المحدث لا بد له من علة والحلة لا بد لها من علة أخرى وهكذا ، غير لازم لأنه انما يلزم لو قيل كل حادث لا بد له من علة والمثبت للحلة لا يقول هذا بل يقول انه يفعل لحكمة ، والمفعول لاجله مراد للفاعل ومحبوب له ، والمراد المحبوب تارة يكون مرادا لنفسه وتارة يكون مرادا لغيره ، والمراد لغيره لا بد أن ينتهي الى المراد لنفسه قطعا للتسلسل .

والله سبحانه يخلق لحكمة وتلك الحكمة^{الحكمة} حتى ينتهي الأمر الى

حكمة لا حكمة فوقها .

يقول ابن القيم : " أن التسلسل اما أن يكون ممكنا أو متمنا ، فان كان ممكنا بطل استدلالكم . وان كان متمنا أمكن أن يقال فسي دفعه تنتهي المرادات الى مراد لنفسه لا لغيره ، وينقطع التسلسل " (١)

وما يلزم المانحين لتسلسل الحوادث في الماضي والنافيين للحكمة ، أن يقال لهم : انكم تقولون باحداث الله تعالى لسائر المفصولات بعد ان لم تكن ، وليس من فرق بينكم وبين من يقول بالتعليل ان القول في حدوث الحكمة كالقول في حدوث المفعول المستعقب

(١) شفاء الحليل : ص (٤٤٨) ، وانظر ص (٤٤٤)

للحكمة فالنم هذا لنم ذاك . (١)

الوجه الرابع :

تسليم التسلسل في اثبات الحكمة :

يقول ابن القيم : " ان الرب تبارك وتعالى اذا خلق شيئا فسيلا
بد من وجود لوازمه ، ولا بد من عدم اضداده ، فوجود الطنزم بسدون
لازمة محال ، ووجود الضد مع ضده ممتنع ، والمحال الممتنع ليس
بشيء * .

ولا يتصور العقل وجوده في الخارج . واذا كان هذا التسلسل
الجائز من لوازم خلقه وحكمته لم يكن في القول محذور . بل كان المحذور
في نفيه * (٢)

ويمكن أن يقال : اذا قيل ان خلق المخلوقات لعللة محدثة يوجب
كون العلة لعللة وهكذا ... وهذا باطل .
ان التسلسل نوعان ، ممتنع ، وجائز ، فأى النوعين هو اللانم ؟
فان عنيت التسلسل الممتنع منع اللزوم ، وان عنيت الجائز منع انتفاء
اللانم .

فالتسلسل في الآثار المستقبلية ممكن بل واجب ، وفي الآثار
الماضية فيه قولان للناس .

(١) انظر رسالة الارادة والأمر ضمن المجموعة الكبرى لابن تيمية

(١ : ٣٨٦ ، ٣٨٧)

(٢) شفاء العليل ص (٤٤٨)

أما التسلسل المحال فهو التسلسل في العمل والفاعلين وهذا باتفاق العقلاء وهو كون الفاعل لا بد له من فاعل قبله وكذلك ما قبله الى غير نهاية ، وأما أن يكون الفاعل الواحد القديم الأبدى لم يزل يفصل ولا يزال فهذا غير متنع .

والحكمة التي لأجلها يفعل الفعل تكون حاصلة بعده فإذا كان بعدها حكمة أخرى فغاية ذلك أنه يلزم حوادث لانهاية لها وهذا جائز بل واجب باتفاق المسلمين . (١)

وسنختم الجواب على شبه ابن حزم المانعة من تحليل أفعال الله على زعمه بما أجاب به ابن تيمية عن شبه المانعة من التحليل وهو جواب حاصر فقال : " لا ريب أن الله عز وجل يحدث مفعولات لم تكن ، فأما أن تكون الأفعال المحدثه يجب أن يكون لها ابتداء ويجوز أن تكون غير متناهية في الابتداء كما هي غير متناهية في الانتهاء ، فان وجب أن يكون لها ابتداء أمكن حدوث الحوادث بدون تسلسلها . فإذا قال القائل لو فعل لحة محدثة لكان القول في حدوث تلك الحلة كالقول فسي حدوث معلولها ويلزم التسلسل ، كان جواب هذا التقدير

(١) انظر منهاج السنة لابن تيمية (١ : ٣٦ ، ١٢١) ورسالة الارادة والامر ضمن المجموعة الكبرى لابن تيمية (١ : ٣٨٢ ، ٣٨٨) ومجموعة الفتاوى (٨ : ٣٨٠ ، ٣٨١) وكتاب النبوات له ص (٩١ ، ٩٢) وشفاء الحليل لابن القيم ص (٤٤٤ ، ٤٤٥)

أن الحوادث يجب أن يكون لها ابتداء ، وإذا فعل الفعل لحكمة
محدثة كان الفعل وحكمته محدثين ، ولا يجب أن يكون للعلة المحدثة
علة محدثة إلا إذا جاز أن يكون للحوادث ابتداء ، فأما إذا جاز أن يكسبون
لها ابتداء ، بطل هذا السؤال فكيف إذا وجب أن يكون لها ابتداء (٢)

(١) رسالة الإرادة والامرضن المجموعة الكبرى (١ : ٣٨٦)

٦ - اللطف والأصلح :

يذهب ابو محمد ابن حزم الى عدم ايجاب شي* على الله تعالى
لانه الخالق المطلق فهو خالق للعباد وأفعالهم . وفعله كله عدل وحق
وحكمة يقول تبارك وتعالى : " لا يسأل عما يفعل وهم يسألون " (١)
ولا تجرى أفعاله تعالى على الحكمة المعهودة بيننا ولا على
العدل المعهود بيننا لأن اجراءها على ذلك تشبيه له تعالى بخلقه ،
وهو لا يوصف بشي* من صفات العباد فلو شاء لهدى كل كافر يقول سبحانه :
" قل فله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين " (٢)
ولا حد لقدرة سبحانه فكل ما خلق شيئا صغيرا أو ضعيفا أو كبيرا
أو قويا أو مصلحة فانه أبدا بلا نهاية قادر على خلق أصغر منه وأضعف
وأقوى وأصلح ومع عدم فعله شيئا من ذلك لا يعد ظالما ولا بغيلا ولا
مسكيا ولا عاجزا ، ويدل على قدرته قوله تعالى : " اهدنا الصراط المستقيم
صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين " (٣) وقوله :
" قل أعوذ برب الناس ملك الناس من الجنة والناس " (٤) لأنه تعالى
نص على أنه هو المطلوب منه العون لنا والهدى الى صراط من خصه
بالنعمة عليه لا الى صراط من غضب عليه تعالى وذل فلو لا أنه تعالى

(١) سورة الأنبياء : آية (٢٣)

(٢) سورة الانعام : آية (١٤٩) .

(٣) سورة الفاتحة : آية (٦ - ٧) .

(٤) سورة الناس : الآيات (١ - ٦)

قادر على الهدى المذكور وأن عنده عوناً على ذلك لا يؤتاه إلا ممن شاء دون من لم يشأ وأنه تعالى أنعم على قوم بالهدى ، ولم ينعم به على آخرين لما أمرنا أن نسأله من ذلك ما ليس يقدر عليه أو ما قد أعطانا إياه . ونص سبحانه على أنه قادر على صرف وسوسة الشيطان . فلولا أنه تعالى يصرفها عن يشاء لما أمرنا عز وجل أن نستعين بما لا يقدر على الاعادة منه أو ما قد أعطانا منه .

ويقرر ابن حزم قدرة الله تعالى على فعل ما لو فعله بجميع الكفار والعصاة لأمنوا وأطاعوا لقوله تعالى : " ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض " (١)

وقوله : " ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن ليهوتهم سقفاً من فضة " (٢) لأنه إذا قدر على فعل ما لو فعله بهم لكفروا كذلك هو قادر على أن يفعل بهم ما لو فعله بهم لآمنوا " (٣)

(١) سورة الشورى : آية (٢٧)

(٢) سورة الزخرف : آية (٣٣)

(٣) انظر الفصل لابن حزم (٣ : ١٦٥ ، ١٦٨ ، ١٧٠)

٧ - ارسال الرسل :

لما كان رأى ابن حزم عدم ايجاب شيء على الله تعالى ، فلا
يوجب عليه أن يفعل بالخلق ما هو الاصلاح لهم في الدين والدنيا ،
كان مذهبه عدم ايجاب ارسال الرسل عليه تعالى .
كما أنه لا يحكم بامتناع ارسال الرسل على الله كما تقول ذلك
البراهمة . (١) الذين يرون أن ارسال الرسول الى من يعلم أنه
لا يصدقه بحث ، فيجب عندهم لهذا نفي بحث الرسل عن الله عز وجل
لنفي البحث والصنت عنه .
(يقول أبو محمد) : " ان مجيء الرسل قبل أن يبعثهم
الله تعالى واقع في باب الامكان وأما بعد أن يبعثهم الله عز وجل ففسي
حد الوجوب ثم أخبر الصادق عليه السلام عنه تعالى أنه لا نبي بعده ففسد
حد الامتناع " (٢)

-
- (١) البراهمة هم قبيلة بالهند يقولون انهم من ولد برهمي ملك مسن
ملوكهم قديم وليست النسبة الى الخليل عليه السلام لأنهم
ينكرون النبوات ، ولهم علامة ينفردون بها وهي خيوط ملونة
بحمرة وصفرة يتقلدون بها وهم يقولون بالتوحيد ونفي النبوات وقد
تفرقوا أصنافا فمنهم أصحاب الفكرة والتناسخ ، انظر الفصل
لابن حزم . (١ : ٤٩) والمل والنحل للشهرستاني (٣ :
٩٥ - ٩٧) .
(٢) الفصل لابن حزم (١ : ٦٩) .

واستدل على الامكان بالقول بأنه لما صح أن الله تعالى أخرج
العالم كله الى الوجود بعد أن لم يكن بلا كلفة ولا معاناة ولا طبيعــــــــــــة
ولا استعانة ولا مثال سلف ولا علة موجبة ولا حكم سابق قبل الخلق يكون
ذلك للحكم لغيره تعالى فقد ثبت أنه لم يفعل اذا لم يشأ وفعل اذا
شاء كما شاء فيزيد ما شاء وينقص ما شاء فكل منطوق به مما يتشكك في
النفس أولا يتشكك فهو داخل له تعالى في باب الامكان . ويقول :
ان الممكن واقع في العالم وقوعا واحدا الا ترى أن نيات اللحية للرجال
ما بين الثمان عشرة الى العشرين سنة ممكن وهو في حدود الاثني عشر
سنة الى العامين ممتنع وان فك الاشكالات الموصية واستخراج المعانسي
الغامضة وقول الشعر البديع وصناعة البلاغة الرائقة ممكن لدى الذهن
اللطيف والذكاء النافذ وغير ممكن من ذى البلادة الشديدة والغبواة -
المفرطة فعلى هذا ما كان ممتنعا بيننا ان ليس في بنيتنا ولا في طبيعتنا
ولا من عاداتنا فهو غير ممتنع على الذى لا بنية له ولا طبيعة له ولا عادة عنده
ولا رتبة لازمة لفعله فانما قد صح هذا فقد صح أنه لانهاية لما يقوى
عليه تعالى فصح أن النبوة ممكنة . وهي بعثة قوم قد خصهم الله
تعالى بالفضيلة لا لعله الا أنه شاء ذلك فعلمهم الله تعالى العلم بدون
تعلم ولا تنقل في مراتبه ولا طلب له * (١)

(١) الفصل لابن حزم (١ : ٧١) بتصرف . وانظر الاصول والفروع

دليل ابن حزم على وجوب النبوة اذا وقعت :

يستدل بقوله أنه لما صح أن الله تعالى ابتدأ العالم ولم يكن موجودا حتى خلقه الله تعالى فبيقين ندري أن العلوم والصناعات لا يمكن الهته أن يهتدى أحد اليها بطبعه فيما بيننا دون تعليم كالطب ومعرفة الطبائع والأمراض وسببها على كثرة اختلافها ووجهه العلاج لها بالعقاقير التي لا سبيل الى تجريبها كلها أبدا ، وكيف يجرب كل عقار في كل علة ومتى يتبها هذا ولا سبيل له الا في عشرة الاف من السنين ومشاهدة كل مريض في العالم وهذا يقـعـ دونه قواطع الموت والشغل بما لا بد منه من أمر المعاش ونهاب الدول وسائر الموائق ، وغير ذلك من العلوم التي لا يمكن ادراكها الا في مدة طويلة ولا يمكن الاهتداء اليها ابتداء دون تعليم فوجب بالضرورة انه لا بد من انسان واحد فاكثر علمهم الله تعالى ابتداء كل هذا دون معلم لكن بوحى حقيقه عنده وهذه صفة النبوة ان لا بد من نبي أو أنبياء ضرورة فقد صح وجود النبوة والنبي في العالم بلا شك . (١)

وبعد أن بين ابن حزم النبوة وصحة وجودها في العالم لما حصل فيه من العلم الذي يصعب ادراكه بالبحث والتتبع ، بين البراهيمن التي يعلم بها صحتها من ادعاها فذكر بعض المعجزات

(١) انظر الفصل لابن حزم (١ : ٧١ ، ٧٢) .

التي ايد الله بها رسله كما نقلاب صخرة عن ناقة ، وانقلاب عصا عن حية
وان هذين من الناس شربوا وتوضوا من ماء يسير في قدح صغير . وان
هذا لا يكون الا من الله تعالى لانه خرق للعادات التي اجراها في
الكون ، ولا يقدر على خرقها الا هو سبحانه فأصبحها رجلا يدعون
اليه ، ويذكرون انتم على المرسلهم ويستشهدون به تعالى فيشهد لهم
بهذه المعجزات فهي المصححة لصدقهم وصحة ما اتوا به من عند
الله . (١)

ولن نتعرض هنا لذكر المعجزات ولا دلالتها على صدق مدعيها
عند من رآها ومن لم يراها ، لانا بصدد الكلام على ارسال الرسل من حيث
الجواز او الوجوب أو الامتناع ومعرفة رأى ابن حزم في هذا وليس محل
كلامنا هي النبوة وبيان صدق مدعيها .

وقد ذكرنا استدلال ابن حزم على امكانها قبل مجيئها ، ووجوبها
بعد مجيئها فبقي الاستدلال على امتناعها بعد نبينا محمد صلى الله
عليه وسلم وليس هذا الامتناع آتيا من جهة العقل ان العقل لا يحصل
استمرار الرسالة ، بعد أن حكم بامكانها قبل مجيئها ، والا كان
متناقضا . انما الامتناع آتى بنص القرآن الكريم . ونص السنة المطهرة .

(١) انظر الفصل لابن حزم (١ : ٧٣ ، ٧٤) والاصول والفروع

له (١ : ١٨٢ ، ١٨٣)

يقول ابن حزم : " ان قد صح كل ما ذكرنا من المعجزات
الظاهرة من الانبياء عليهم السلام شهادة من الله تعالى لهم يصدق
بها اقوالهم فقد وجب علينا الانقياد لما اتوا به ، ولزمنا تيقن كل
ما قالوا ، وقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بنقل الكواف التي
نقلت نبوته . واعلامه وكتابه انه أخبر انه لاني بعد ه (١) . فصح أن

-
- (١) جاء في القرآن انه صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين قال تعالى :
(ما كان محمد اباً احده من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم
النبيين وكان الله بكل شيء عليماً) سورة الاحزاب آية (٤٠)
ووردت احاديث كثيرة عنه صلى الله عليه وسلم تنفي النبوة بعده .
منها ما روى مسلم بسنده عن سعد بن أبي وقاص قال : خلف رسول
الله صلى الله عليه وسلم علي بن أبي طالب في غزوة تبوك . فقال :
يا رسول الله : اتخلفني في النساء والصبيان ؟ فقال :
" أما ترضى ان تكون مني بمنزلة هارون من موسى غير انه لا نبي
بعدي " صحيح مسلم (٤ : ١٨٧٠ ، ١٨٧١) وانظر
صحيح البخاري (٣ : ٦٢) ومسند الامام احمد (٣ : ٣٣٨)
و (٦ : ٣٦٩) ومن الاحاديث ما روى مسلم ايضاً بسنده عن
ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : " كانت بنو
اسرائيل تسوسهم الانبياء كلما هلك نبي خلفه نبي وانه لا نبي
بعدي . وستكون خلفاء فتكثر " قالوا فما تأمرنا ؟ قال :
" فوا بيعة الاول واعطوهم حقهم فان الله سائلهم عما استرعاهم " ==

وجود النهوة بعده عليه السلام باطل لا يكون البتة وبهذا يبطل قول
من قال بتواتر الرسل ووجوب ذلك ابدأ * (١)

== صحيح مسلم (٣ : ١٤٧١ ، ١٤٧٢) وانظر صحيح البخاري
(٢ : ١٢٥ ،)
(١) الفصل (١ : ٧٧) بتصرف . وانظر الاصول والفروع له
(١ : ١٨٥)

مذهب ابن حزم في اللطف والاصح يتمشى مع الادلة الواردة بأن الله هو المتصرف المطلق في ملكه يفعل ما يشاء وهو الحكيم الخبير ، وانه لا يجب عليه لا احد شيئا الا ما أوجب على نفسه وان أفعاله كلها حكمة وعدل على ما يليق به ، لا على ما هو معهود بين الخلق لو شاء لهدى الخلق كلهم ونعمهم فضلا منه ولو شاء لعذبهم وهذا عدل منه سبحانه وتعالى .

وعلى هذا المذهب أهل السنة والجماعة (١) ومن يقول بالتعليل منهم يقول : ان الله يفعل ما يفعل لحكمة يعلمها سبحانه وقد يعلم العباد او بعضهم من حكمته ما يطلبهم عليه ، وقد لا يعلمون ذلك ، والامور العامة التي يفعلها هي لحكمة عامة ورحمة عامة كارسال الرسل ونحو ذلك (٢)

ويقرر ابو يعلى عدم ايجاب فعل الاصلح على الله تعالى

بقوله :

-
- (١) انظر الابانة للاشعري ص (٤٧ ، ٤٨) والمعتصم لابي يعلى ص (١١٦ - ١١٨) والاقتصاد في الاعتقادات للفرزالي ص (١٥٦) ومتهاج السنة لابن تيمية (١ : ١٢٨)
 (٢) انظر متهاج السنة (١ : ١٢٨) ومجموع الفتاوى لابن تيمية (٨ : ٩٢ ، ٩٣) .

لا يجب على الله تعالى ان يفعل لعبادة أصلح الامور فسي
باب دنياهم وما هو أنفع الامور لهم ، والدلالة عليه انه لو وجب
عليه فعل الاصلح لوجب عليه اخراج اهل النار منها وتخلصهم من
الم العقاب ، لان خروجهم منها هو الاصلح لهم ، ولما اتفق الكل
على انه غير واجب لم يصح القول بالاصلح . ولا يلو وجب عليه فعل
الاصلح لوجب عليه اعطاء سائر اهل الجنة مثل منازل الانبياء
لان ذلك اصلح لهم وأنفع ، ولو لم يكن أنفع لهم لم يكن انفع للنبين ،
وقد اجمعنا على انه لا يجب ذلك فلم يصح القول بوجوب الاصلح
على الله .

ويقول : بان الله تعالى قادر على فعل اللطف الذي لسو
فعله بجميع الكفار والعصاة لامنوا واطاعوا ، وان لم يفعل ذلك -
وقد بينا هذا اثنا عرض رأى ابن حزم بادلته . ولا يجب على الله
سبحانه هذا اللطف بل له ان يفعله وله ان يتركه فان فعله كان
مفضلا وان تركه كان عادلا . (١)

ومن هذا المطلق - عدم ايجاب شيء على الله تعالى الا
ما اوجب على نفسه - قال اهل السنة بعدم وجوب ارسال الرسل
على الله سبحانه وتعالى ، وارسال الرسل امر ممكن الوجود لا يمنع

من وجوده مانع عقلي (١) .

ومذهب ابن حزم كما عرضنا موافق لمذهب أهل السنة فهمو
معهم بعلم إيجاب شيء على الله تعالى إلا ما أوجب على نفسه سواء
كان صلاحاً أو لطفاً . فكان رأيهم في المنهية جوازها ، ووجوبها ، ثم
امتناعها وقد بينا كيفية ذلك والاستدلال عليه مع عرض مذهبه .

ويقول أبو يعلى في بيان جواز إرسال الرسل :

" ويجوز أن يرسل الله عز وجل رسلاً إلى خلقه العقلاء ،

وهو قادر على الدلالة التي تدل على صدق الصادق والتفريق بينهما
وبين الكاذب . . والدلالة على أنه قادر . . لأنه لا يعمد إلى أمر
محال في صفة الباري عز وجل . ولا في صفة غيره ، ولا يعمد إلى
قلب بعض الحقائق والأجناس ، وإبطال بعض الأدلة وإخراج الأمور
عما في ذواتها فوجب القول بصحة ذلك " (٢)

ما ذكرنا هنا إشارة إلى قول أهل السنة في الإصلاح واللفظ
وارسال الرسل . لبيان صحة قولنا بأن مذهب ابن حزم في ذلك هو
مذهبهم والله أعلم .

(١) انظر المعتمد ص (١٥٣ ، ١٥٤) والاقتصاد في الاعتقاد

ص (١٦٥)

(٢) المعتمد في أصول الدين ص (١٥٣) وانظر الاقتصاد للبخاري

ص (١٤٨)

الخاتمة

بعد ان اتمت ما اردت ذكره فى هذا الموضوع احب ان اذكر خلاصة موجزة كل الايجاز لما دار من المباحث داخل هذه الرسالة وهى النتائج بالنسبة لمثل هذه الرسالة ان ليس فى مثل هذه الموضوعات وصول لمخترعات جديدة اكثر من معرفة الاراء وتقويمها .

فالشخصية التى يدور حولها الموضوع ابن حزم الظاهري وهو من اصل فارسى ، ومن اسرة قديمة فى الاسلام وهو على الصحيح مولى لبني امية .

ولد فى الربع الاخير من القرن الرابع الهجرى فى بيت وزارة وجاء فعاش ربيب النعمة الى ان بلغ سن الرشد تقريبا فعاش بعد ذلك بعكس تلك الحياة . تولى الوزارة مرات فى اوقات قليلة تنتهى كل مرة بنهاية غير محمود . اكب بعد ذلك على الدرس والعلم فلاقى فى حياته العلمية ما لاقى فى حياته السياسية ، ولكنه الشخص القوى الذى لا يستسلم للاحداث فنال شهرة قوية فى العلم خاصة بعد وفاته .

خلف آثارا كثيرة فى انواع العلوم بلغت ثمانين الف ورقة لـم يبق منها الا القليل .

والمطلع فى العصر الذى عاش فيه ابن حزم من الناحية السياسية والاجتماعية والعلمية عامة ، ومساسها بشخصية ابن حزم خاصة ومقدار مبلغه من العلم يدرك انه ذو عقلية فذة يندر وجود مثلها فى الظروف

المادية فكيف في مثل ظروفها . فهو بحق مثال للحزيمة الصادقة التي لا تقبل التردد بحال .

هذا ما يتعلق بشخصية ابن حزم ، وما صلب الموضوع فمن وجود الله تعالى نقول :

استدل ابن حزم على وجود الله تعالى بطريقتين :

الاول : اثبات حدوث العالم ثم دلالة ذلك على المحدث له .
الثاني : الاستدلال بما في العالم من الاثار على وجود صانع له .
وهو استدلال سليم موصل الى النتيجة المطلوبة .

واما استدلاله على اثبات الوجدانية ، فهو استدلال على انسه خالق للعالم سبحانه وانه ربه وطيبه وبيده ملكوت كل شيء ، ولا يسدل هذا على وحدانيته ، وتفرد به بالالوهية دون ما سواه . وليس هذا هو التوحيد الذي دعت اليه الرسل فيستدل على هذا بمداليل التمانع وغيرها . وقد دل القرآن على ذلك بادلة تتجه الى العقل والحس معا عن طريق النظام والعناية والتدبير الموجود في الكون حيث يستحيل وجود ذلك من اكثر من اله .

ويخالف ابن حزم الصواب حين يرى ان من توحيد الله تعالى ونفى التشبيه عنه نفى الجسمية والعرضية والزمانية والمكانية والحركة والصواب عدم النفي المطلق في مثل هذه الالفاظ المجملة فيجب الاستفصال عن المقصود بالنفي والاثبات . فان كان المقصود صحيحا قبل والا رد .

ويوافق ابن حزم المعتزلة في اثبات الاسماء - التي سعى الله
 بها نفسه - مجردة فلا يشتق له منها صفات . والصحيح خلاف ذلك
 فيثبت له الاسماء ويشتق له منها صفات لانها ليست اطلاقاً محضة .
 ويرجع ابو محمد ابن حزم كثيراً من الصفات الى الذات بعد ان
 يثبت الفاظها الواردة كالوجه ، واليد ، واليد ، والعين ، والاسمين
 والعز ، والعزة ، والكبرياء ، والحياة والعلم والقدرة ، والسميع والبصير
 والصحيح اثبات ان لله وجهها ويدين وعينين وعزا وعزة وكبرياء وحياة
 وعلماً وقدرة وسمعاً وبصراً . فهو حي بحياة ، وعالم بحلم وقادر بقدرته
 وسميع وبصير بسمع وبصر صفات له حقيقة على ما يليق بجلاله ، وكل صفة
 منها تدل على معنى يخالف ما تدل عليه الاخرى وتعلقات تخالف
 تعلقاتها .

ويخالف ابن حزم منهجه الاخذ بظواهر النصوص ويذهب الى
 التأويل فيؤول الصورة ، والاصابع ، والساق ، والاستواء ، والنزول بما
 يخالف ظاهرها المراد ، والصحيح اثبات تلك الصفات لله تعالى على
 ما يليق بجلاله وعظمته .

ويوافق ابن حزم مذهب اهل السنة والجماعة في اثبات الماهية
 لله تعالى والنفس والذات ، ونفى ان يكون الجنب صفة لله تعالى
 على الصحيح . ويوافقهم في اثبات رؤية الله تعالى رؤية حقيقية
 ليست معرفة لما ورد بالنص الصريح الموجب للقبول ولا تحصي
 تلك الرؤية الا في الاخرة .

ويوافقهم في اثبات كلام الله تعالى فيرى ان القرآن كلام الله تعالى على الحقيقة . ولكن يضطرب قوله بان الله تعالى متكلم والصواب انه تعالى متكلم حقيقة .

ومما وافق فيه ابن حزم اهل السنة غالب مباحث افعال الله تعالى فيثبت قضاء الله تعالى وقدره ، وخلقته تعالى لا افعال عباده وهدى لهم واغلا لهم ، وعدم ايجاب شئ عليه تعالى الا ما اوجب على نفسه فلا يوجب عليه اللطف والا صلح ولا ارسال الرسل ولا غير ذلك ولا ينسب الى الله ظلما ولا جورا ولا يشبه الله تعالى بخلقه فيحسن منه ما حسن منهم ويقيح منه ما قبح منهم .

وقال ان الحسن والقبح ليسا عقليين وهذا القول يناقض قول المعتزلة ، وليس الصواب واحدا منهما بل الصحيح ان الافعال فـى نفسها حسنة وقبيحة ، ولكن ترتب الثواب والعقاب عليها لا يكسبون الا بامر ، ونهى الشارع .

وفي تحليل افعال الله تعالى يوافق ابن حزم الاشعري واصحابه وطوائف من اصحاب مالك والشافعي واحمد بالقول بعدم تحليل افعال الله تعالى . والذي رأيناه راجحا انه تعالى يفعل ما يفعل لحكمة يعلمها وقد يعلم العباد او بعضهم الحكمة وقد لا يعلمونها ولا يدل عدم العلم بها على نفي وجودها .

هذا واسأل الله المولى الكريم رب العرش العظيم ان يجعل

خير اعمالنا خواتمها ، وان يأخذ بايدينا الى الصواب ويرزقنا العصمة
في القول والعمل ، وان يجنّبنا مهاوى الردى انه سميع مجيب وعلوّ
الله على محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا .

قائمة المراجع

- (١) القرآن الكريم
الاجرى ابوبكر محمد بن الحسين
- (٢) الشريعة
تحقيق : محمد حامد الفقى
الطبعة الاولى - مطبعة السنة المحمدية ١٣٦٩ هـ / ١٩٥٠ م
الا لوسى محمود بن عبدالله
- (٣) روح المعاني فى تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني
دار الطباعة المنيرية - بيروت - لبنان .
الامدى سيف الدين
- (٤) غاية المرام فى علم الكلام
تحقيق حسن محمود عبداللطيف
القاهرة ١٣٩١ هـ / ١٩٧١ م
الابى اشرف الدين صاعد البريدى
- (٥) الحدود والحقائق فى شرح الالفاظ المصطلحة بين المتكلمين والامامية
تحقيق د . حسين محفوظ
مطبعة المعارف بغداد ١٩٧٠ م
ابن ابى العزالحنفى على بن على
- (٦) شرح الطحاوية فى العقيدة السلفية

تحقيق : احمد محمد شاكر

الطبعة الثانية بمصر .

الابوردي ابي المظفر محمد بن احمد بن اسحق

(٧) ديوانه

تحقيق د . عمر الاسعد

مطبعة زيد بن ثابت - دمشق - مطبوعات مجمع اللغة العربية

بدمشق ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م .

الاتاكي يوسف بن تفرى بردى

(٨) النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة

نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية العامة .

ابن الاثير ابي الحسين على بن ابي الكرم محمد بن محمد بن

عبدالواحد الشيباني

(٩) اسد الغابة فى معرفة الصحابة

الناشر المكتبة الاسلامية .

(١٠) الكامل فى التاريخ

دار صادر - دار بيروت ١٣٨٥هـ / ١٩٦٥م .

احسان عباس

(١١) تاريخ الادب الاندلسى عصر سيادة قرطبة

دار الثقافة بيروت - لبنان - الطبعة الثالثة ١٩٧٣م .

(١٢) مقدمة الرد على ابن النفريه ورسائل اخرى لابن هزم

• مطبعة المدني بمصر سنة ١٣٨٠هـ / ١٩٦٠م

احمد امين

(١٣) ضحى الاسلام

• الطبعة العاشرة - دار الكتاب العربى - بيروت - لبنان

ارسطو طاليس

(١٤) الطبيعة

ترجمة اسحاق بن حنين مع شروح ابى السمع ، وابى عدى ، ومتى بن

يونس ، وابى الفرج بن الطيب

تحقيق : عبدالرحمن بدوى

• الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة ١٣٨٥هـ / ١٩٦٥م

(١٥) الكون والفساد

• معه كتاب " فى ميلوس ...

ترجمها من الاغريقية الى الفرنسية بارتلى سانتيلير

ونقلها الى العربية : احمد لطفى السيد

• مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة ١٣٥٠هـ / ١٩٣٢م

الازهرى محمد بن احمد

(١٦) تهذيب اللغة

• الدار القومية للطباعة ١٣٨٤هـ / ١٩٦٤م

الاشعري على بن اسماعيل بن اسحق

(١٧) الابانة عن اصول الديانة

• مطبوعات الجامعة الاسلامية ١٩٧٥ م

(١٨) كتاب اللمع

صححه وقدم له : د . حمودة غرابة

• مطبعة مصر شركة مساهمة مصرية ١٩٥٥ م

(١٩) مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين

بتحقيق : محمد محيى الدين عبد الحميد

الطبعة الثانية ١٣٨٩ هـ / ١٩٦٩ م - مكتبة النهضة المصرية .

الافغانى سعيد

(٢٠) ابن حزم الاندلسى ورسالة المفاضلة بين الصنعة

الطبعة الثانية - دار الفكر ١٣٨٩ هـ / ١٩٦٩ م .

امرى * القسيس

(٢١) ديوانه مع الشرح

منشورات دار الفكر - بيروت ١٩٦٨ م .

الباقلانى ابى بكر بن الطيب

(٢٢) الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به

تحقيق : زاهد الكوثرى

الطبعة الثانية - مؤسسة الخانجى للطباعة والنشر ١٣٨٢ هـ / ١٩٦٣ م .

(٢٣) كتاب التمهيد

تحقيق : الاب رتشارد يوسف مكارش اليسوي

المكتبة الشرقية - بيروت ١٩٥٧ م .

البخاري محمد بن اسماعيل

(٢٤) التاريخ الصغير

تحقيق محمود ابراهيم زايد

الطبعة الاولى ١٣٩٧ هـ / ١٩٧٧ م .

(٢٥) التاريخ الكبير

دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان .

(٢٦) كتاب خلق افعال العباد والرد على الجهمية واصحاب التعطيل

طبع مكتبة ومطبعة النهضة الحديثة - مكة ١٣٨٩ هـ / ١٣٩٠ هـ

(٢٧) صحيح البخاري

الطبعة الاخيرة ١٣٧٢ هـ / ١٩٥٣ م - عيسى الهايني الطيبي .

ابن بدران عبدالقادر بن احمد بن مصطفى

(٢٨) المدخل الى مذهب الامام احمد

قام بتصحيحه ونشره جماعة من العلماء

دار الطباعة المنيرية .

بدوي عبدالرحمن

(٢٩) المنطق الصوري والرياضي

الطبعة الثالثة - مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٨ م .

البروسوى اسماعيل حقى

(٣٠) تفسير روح البيان

دار سعادت مطبعة عثمانية ١٣٣٠ هـ .

ابن بسام على بن بسام الشنترينى

(٣١) الذخيرة فى محاسن اهل الجزيرة

تحقيق الدكتور احسان عباس

دار الثقافة - بيروت ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م .

البستاني بطرس

(٣٢) محيط المحيط

طبع فى لبنان فى مطابع مؤسسة جواد للطباعة ١٩٧٧ م .

ابن بشكوال خلف بن عبد الملك

(٣٣) كتاب الصلة فى تاريخ ائمة الاندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم

واد بائهم

عنى بنشره وصححه : السيد عزت المطار الحسينى

١٣٧٤ هـ / ١٩٥٥ م .

البغدادي اسماعيل باشا

(٣٤) ايضاح المكنون

اعادة طبعة بالافست - مكتبة المثنى ببغداد .

(٣٥) هدية المعارفين

اعادت طبعه بالافست مكتبة المثنى ببغداد .

البغدادي عبد القاهر بن طاهر

(٣٦) كتاب اصول الدين

الطبعة الاولى استنبول - مطبعة الدولة ١٣٤٦هـ / ١٩٢٨ م .

(٣٧) الفرق بين الفرق

تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد

الناشر مكتبة محمد علي صبيح واولاده بعيدان الازهر

مطبعة المثنى .

البيجوري الشيخ ابراهيم

(٣٨) حاشية البيجوري على متن السنوسية

مطبعة دار الكتب العربية .

بيصار محمد

(٣٩) الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب

دار الكتاب اللبناني - بيروت ١٩٧٣ م .

البيضاوي

(٤٠) تفسير البيضاوي مع حاشية الشهاب المسماة نهاية القاضى وكفاية

الراعى على تفسير البيضاوي

دار صادر - بيروت .

البيهقي احمد بن الحسين بن علي

(٤١) كتاب الاسماء والصفات

تصحيح وتعليق : محمد زاهد الكوثري

دار احياء التراث العربى - بيروت - لبنان .

(٤٢) الاعتقاد على مذهب السلف اهل السنة والجماعة

صححه ونشره لاول مرة احمد محمد مرسى

٣٨٠ هـ / ١٩٦١ م .

الترمذى محمد بن عيسى بن سورة

(٤٣) سنن الترمذى وهو المسمى بالجامع الصحيح

بتحقيق وشرح : احمد محمد شاكر

الناشر المكتبة الاسلامية

التفتازانى سعد الدين عمر

(٤٤) شرح المقاصد

طبعة دار الطباعة العامة الكائنة بدار الخلافة الزاهرة قايم

السلطان عبد المجيد خان ١٢٧٧ هـ .

التلمسانى محمد المقرئ

(٤٥) نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب وذكر وزهرها لسان الدين

ابن الخطيب

تحقيق : محمد محيى الدين عبد الحميد

الناشر دار الكتاب العربى - بيروت - لبنان .

ابن تيمية احمد بن عبد الحليم

(٤٦) رسالة ابطال وحد فالوجود ضمن مجموعة الرسائل والمسائل له

تعليق محمد رشيد رضا

لجنة التراث العربى .

(٤٧) رسالة الاحتجاج بالقدر

ضمن مجموعة الرسائل الكبرى

دار احياء التراث العربى - بيروت - لبنان .

(٤٨) رسالة الارادة والامر

ضمن مجموعة الرسائل الكبرى

(٤٩) اقتضا الصراط المستقيم مخالفة اصحاب الجحيم

مطبعة الحكومة - مكة ١٣٨٩ هـ .

(٥٠) رسالة اقوم ما قيل فى المشيئة والحكمة والقضاء والقدر

ضمن مجموعة الرسائل والمسائل .

(٥١) الاكليل فى المتشابه والتأويل

طبعة فى دار المطبعة السلفية ١٣٩٤ هـ .

(٥٢) رسالة فى اهل الصفة والباطيل فيهم وفى الاولياء

ضمن الرسائل والمسائل

(٥٣) بيان تلبيس الجهمية فى تأسيس بدعهم الكلامية او نقض تأسيس الجهمية

تصحیح وتكمیل : محمد بن عبد الرحمن بن قاسم

الطبعة الاولى - مطبعة الحكومة بمكة المكرمة ١٣٩١ هـ .

(٥٤) رسالة التبيان فى نزول القرآن

ضمن مجموعة الرسائل الكبرى

(٥٥) رسالة في تحقيق مسألة علم الله تعالى ضمن جامع الرسائل

لابن تيمية

بتحقيق الدكتور محمد رشاد سالم

الطبعة الاولى ١٣٨٩ هـ / ١٩٦٩ م - مطبعة المدنى .

(٥٦) تفسيرات ابن تيمية

جمع اقبال الاعظمى

طبع فى مطبعة علمى بريس الميكافن .

(٥٧) رسالة تفصيل الاجمال فيما يجب لله من صفات الكمال

ضمن مجموعة الرسائل والمسائل

(٥٨) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح

مطابع المجد التجارية .

(٥٩) رسالة فى الجواب عن يقول ان صفات الرب نسب و اضافات

ضمن جامع الرسائل

(٦٠) درء تعارض العقل والنقل

طبعة دار الكتب - ١٩٧١ م .

(٦١) الرد على المنطقيين

تولى افادة طبعه ونشره ادارة ترجمان السنة - لاهور - باكستان

١٣٩٦ هـ / ١٩٧٦ م . الطبعة الثانية - طبع فى مطبعة معارف

لاهور .

- (٦٢) شرح حديث النزول
الطبعة الخامسة ١٣٩٧ هـ / ١٩٧٧ م - المكتب الاسلامي .
- (٦٣) شرح العقيدة كالصفهانية
تقديم : حسنين محمد مخلوف
الطبعة الاولى - دار الكتب الحديثه .
- (٦٤) الرسالة العرشية
ضمن مجموعة الرسائل والمسائل
- (٦٥) العقيدة الحموية الكبرى
ضمن مجموعة الرسائل الكبرى
- (٦٦) العقيدة الواسطية
ضمن مجموعة الرسائل الكبرى
- (٦٧) مجموع فتاوى شيخ الاسلام ابن تيمية
جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم ومساعد ثابته محمد
الطبعة الاولى مطابع الرياض ١٣٨٢ هـ .
- (٦٨) قاعدة في صفة الكلام
ضمن مجموعة الرسائل المنيرية
عنيت بنشرها وتصحيحها للمرقا لا ولى سنة ١٣٤٣ هـ ادارة الطباعة
المنيرية - الناشر محمد امين دمج - بيروت ١٩٧٠ م .
- (٦٩) قاعدة في المعجزات والكرامات
ضمن مجموعة الرسائل والمسائل

- (٧٠) رسالة القضاء والقدر
ضمن مجموعة الرسائل الكبرى
- (٧١) رسالة في كون الرب عادلا في تغزئه
ضمن جامع الرسائل
- (٧٢) كتاب مذهب السلف القويم في تحقيق مسألة كلام الله الكريم
ضمن مجموعة الرسائل والمسائل
- (٧٣) رسالة مراتب الارادة
ضمن مجموعة الرسائل الكبرى
- (٧٤) منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية
بها مشه بيان موافقة صريح المعقول للمؤلف
دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان .
- (٧٥) موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول
تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد ومحمد حامد الفقي
مطبعة السنة المحمدية ١٣٧٠هـ / ١٩٥١م .
- (٧٦) كتاب النبوات
يطلب من مكتبة الرياض الحديثة .
- (٧٧) نقص المنطق
حقق الاصل المخطوط وصححه الشيخ محمد بن عبد الرزاق حمزة
والشيخ سليمان بن عبد الرحمن الصنيع
صححه محمد حامد الفقي

الطبعة الاولى ١٣٧٠ هـ / ١٩٥١ م - مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة .

ابن ثابت حسان

(٧٨) ديوانه

حققه وعلق عليه الدكتور وليد عرفات

دار صادر - بيروت ١٩٧٤ م .

جاء بالله ، عبد العزيز بن عبد الرحمن

(٧٩) الدليل الصادق على وجود الخالق ، وبيان مذهب الفلاسفة

ومنكرى الخوارق

طبع بمطبعة الادب والمؤيد بمصر ١٣١٦ هـ .

جبران مسعود

(٨٠) الرائد

دار العلم للملايين - الطبعة الثانية ١٩٦٧ م .

الجرجاني السيد الشريف علي بن محمد بن علي

(٨١) التعريفات ، معجم يشرح الالفاظ المصطلح عليها بين الفقهاء

والمتكلمين والنحاة والصرفيين والمفسرين وغيرهم

شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر

١٣٥٧ هـ / ١٩٣٨ م .

(٨٢) شرح المواقف في علم الكلام

الموقف الخامس في الالهيات

تحقيق الدكتور احمد المهدي

الناشر : مكتبة الازهر - طبعة دار المحامي للطباعة .

جريس

(٨٣) ديوانه

دار صادر - دار بيروت - بيروت ١٣٧٩ هـ / ١٩٦٠ م .

ابن جلجل سليمان بن هسان الاندلسي

(٨٤) طبقات الاطباء والحكام

تحقيق فؤاد سيد

مطبعة المعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة ١٩٥٥ م .

جماعة من المستشرقين

(٨٥) دائرة المعارف الاسلامية

اصدر بالالمانية والانجليزية والفرنسية

نقله الى العربية : محمد ثابت الفندي ورفاقه

انتشارات جهان - طهران بوزر جمهوري

ابن الجوزي عبد الرحمن ابي الفرج

(٨٦) تلبيس ابليس

عنيت بنشره للمرة الثانية سنة ١٣٦٨ هـ ادارة الطباعة المنيرية .

دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان .

(٨٧) مناقب الامام احمد بن حنبل

منشورات دار الافاق الجديدة - بيروت - الطبعة الثانية ١٩٧٧ م .

الجويني - ابو محمد . والد امام الحرمين

(٨٨) رسالة في اثبات الاستواء والفوقية، ومسألة الحرف والصوت في القرآن

ضمن مجموعة الرسائل الضيرية

ادارة الطباعة الضيرية - الناشر محمد امين دنج - بيروت ١٩٧٠ م

الجويني - امام الحرمين

(٨٩) كتاب الارشاد الى قواطع الادلة في اصول الاعتقاد

تحقيق د . محمد يوسف موسى - على عبد المنعم عبد الحميد

مطبعة السعادة بمصر ١٩٥٠ م .

(٩٠) الشامل في اصول الدين

تحقيق الدكتور على سامي النشار - فيصل بدوي عون - سهير محمد

مختار

الناشر دار المعارف بالاسكندرية .

(٩١) لمع الادلة في عقائد اهل السنة والجماعة

تحقيق د . فوقية حسين محمود

الدار المصرية للتأليف والترجمة - الطبعة الاولى ١٣٨٥ هـ / ١٩٦٥ م

الحاجري طه

(٩٢) ابن حزم صورة اندلسية

حاجي خليفة عبد الله

(٩٣) كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون

اعاد طبعه بالافست مكتبة المشي ببغداد .

الحاكم الامام الحافظ ابي عبد الله

(٩٤) المستدرك على الصحيحين ونذيله التلخيص للذهبي

محمد امين دمج - بيروت - لبنان .

حجازي عوض الله جاز

(٩٥) المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم

الطبعة الرابعة - دار الطباعة المحمدية بالازهر بالقاهرة .

ابن حجر - احمد بن حجر آل ابوطامى

(٩٦) العقائد السلفية بادلثها النقلية والعقلية

شرح الدرر السننية في عقد اهل السنة المرضية

الطبعة الاولى - بيروت ١٩٧٠ م .

ابن حجر العسقلانى

(٩٧) تهذيب التهذيب

الطبعة الاولى - مطبعة مجلس دائرة المعارف في الهند ١٩٦٦ م .

(٩٨) فتح البارى بشرح صحيح البخارى

ترقيم : محمد فؤاد عبد الباقي

قام باخراجه والاشراف عليه : محب الدين الخطيب

المطبعة السلفية - القاهرة .

(٩٩) لسان الميزان

منشورات الاعلى للمطبوعات - بيروت - لبنان

الطبعة الثانية ١٣٩٠ هـ / ١٩٧١ م .

ابن حزم على بن احمد بن سعيد الظاهري

(١٠٠) الاحكام في اصول الاحكام

تحقيق احمد محمد شاكر

ادارة الطباعة المنيرية - الطبعة الاولى ١٣٤٧ هـ -

مطبعة السعادة .

(١٠١) الاصول والفروع

تحقيق : د . محمد عاطف العراقي - د . فؤاد فضل الله ابووافية

د . ابراهيم ابراهيم هلال

الطبعة الاولى ١٩٧٨ م - مطبعة حسان بمصر .

(١٠٢) التلخيص لوجوه التخليص

تحقيق : احسان عباس

ضمن الرد على ابن النفريه ورسائل اخرى معه

مطبعة المدني - المؤسسة السعودية بمصر .

(١٠٣) جمل فتوح الاسلام

ضمن جوامع السيرة له

تحقيق الدكتور احسان عباس - والدكتور ناصر الدين الاسد

مراجعة احمد محمد شاكر

دار المعارف بمصر .

(١٠٤) جمهرة انساب العرب

تحقيق عبد السلام هارون

دار المعارف بـبصر - ١٣٨٢هـ / ١٩٦٢م .

(١٠٥) حجة الوداع

تحقيق الدكتور محمود حقي

دار اليقظة العربية - بيروت - الطبعة الثانية ١٣٩٦هـ .

(١٠٦) طوق الحمامة في الالفه والالاف

قدم له وحققه : فاروق سعيد

منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت - لبنان

طبعة جديدة ١٩٧٥م .

(١٠٧) الفصل في الطل والاهوا والنحل

بهماشه الطل والنحل للشهرستاني

دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت - لبنان

الطبعة الثانية - اعيدت طبعه بالا وفت ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م .

(١٠٨) المحلى

طبعة جديدة باشراف زيدان ابوالمكارم حسن

الناشر مكتبة الجمهورية - دار الاتحاد العربي للطباعة

١٣٨٧هـ / ١٩٦٧م .

(١٠٩) ملخص ابطال القياس والرأى والاستحسان والتقليد والتعليل

تحقيق سعيد الافغانى

الطبعة الثانية - دار الفكر بيروت - لبنان ١٣٨٩هـ / ١٩٦٩م .

الخطبة

(١١٠) ديوانه بشرح ابن السكيت والسكري والبستاني

تحقيق نعمان امين طه

شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر

الطبعة الاولى ١٣٧٨هـ / ١٩٥٨م .

الحميدى محمد بن ابي نصر بن عبدالله

(١١١) جذوة المقتبس في ذكر ولاية الاندلس

الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٦م .

ابن حنبل الامام احمد

(١١٢) الرد على الزنادقة والجهمية

المطبعة السلفية ومكتبتها - القاهرة ١٣٩٣هـ .

(١١٣) مسند الامام احمد

وبهامشه منتخب كنز العمال في سنن الاقوال والافعال

المكتب الاسلامى للطباعة والنشر - دار صادر - بيروت .

ابن حنبل حنبل بن اسحاق

(١١٤) ذكر محنة الامام احمد بن حنبل

دراسة وتحقيق : دكتور محمد نفس

الطبعة الاولى ١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م .

ابن حنبل عبدالله بن احمد

(١١٥) كتاب السنة

المطبعة السلفية ومكتبتها - مكة المكرمة ١٣٤٩ هـ .

ابو حنيفة النعمان بن ثابت

(١١٦) الفقه الاكبر بشرح عبد الكريم تان

نشر وتوزيع مكتبة الفزالي ومكتبة ابن الفارض - حماة .

ابن حبان محمد بن يوسف بن علي الاندلسي الفرناطي

(١١٧) التفسير الكبير المسمى بالبحر المحيط

الناشر مكتبة ومطابع النصر الحديثة - الرياض - المملكة العربية

السعودية .

(١١٨) النهر الماد من البحر

على هامش البحر المحيط

الخازن علاء الدين علي بن محمد بن ابراهيم البغدادي

(١١٩) تفسير الخازن المسمى لباب التأويل في معاني التنزيل

بها مشه تفسير البغوي

يطلب من المكتبة التجارية الكبرى بمصر .

ابن خزيمة محمد بن اسحق

(١٢٠) كتاب التوحيد وااثبات صفات الرب عز وجل التي وصف بها نفسه

في تنزيله الذي انزله على نبيه

راجعه وعلق عليه الدكتور محمد خليل هراس

دار الفكر - الطبعة الثانية ١٣٩٣ هـ / ١٩٧٣ م .

ابن خلدون عبد الرحمن (٥٤٢)
(١٢١) العبر في رواية المستدرك والخبر في العلم والحرب والجموع والجموع في علمهم من زوائد السلطان الأكبر
تأليف عبد الحليم النجاشي
ابن خلكان احمد بن محمد بن ابن بكر

(١٢١) وفیات الایمان وانباء ابناء الزمان

تحقیق الدكتور احسان عباس

دار صادر - بیروت .

خلیفة عبد الکرم

(١٢٢) ابن حزم الاندلسی حیاته وادبه

مطابع معتوق اخوان - بیروت - لبنان .

الخولی محمد مرسى

(١٢٣) تقرير عن المخطوطات الليبية

ضمن مجلة معهد المخطوطات العربية - المجلد العشرون

الجزء الاول .

ابن خير محمد بن خير بن عمر بن خلیفة

(١٢٤) فهرست مارواه عن شیوخه وقف على نسخها فرنسشكة

الطبعة الثانية ١٣٨٢هـ / ١٩٦٣م .

الدارى عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل

(١٢٥) سنن الدارى

نشر دار احیاء السنة النبوية .

الدارى عثمان بن سعید

(١٢٦) رد الامام الدارى على بشر المرسى

تحقیق محمد حامد الفقى

الطبعة الاولى - مطبعة انصار السنة المحمدية ١٣٥٨ هـ .

(١٢٧) الرد على الجهمية

منشور عن النسخة الخطية في مكتبة كوبرلوي باستنبول

نشرها لأول مرة مع مقدمة وتعليقات بالالمانية : جوستا فيتسنام

مكتبة ليدن ١٩٦٠ م .

ابو داود سليمان بن الاشعث

(١٢٨) سنن ابي داود

راجعته : محمد محيي الدين عبدالحميد

نشرته دار احياء السنة النبوية

الدمشقي ابن ناصر الدين

(١٢٩) الرد الوافر

تحقيق زهير الشاويش

الطبعة الاولى ١٣٩٣ هـ - بيروت - المكتب الاسلامي .

الذهبي شمس الدين محمد

(١٣٠) تذكرة الحفاظ

الطبعة الثالثة بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيد راباد

الدكن الهند ١٣٧٦ هـ .

(١٣١) سير النبلاء

جزء خاص بترجمة الامام ابن حزم الاندلسي

تحقيق سعيد الاففاني

دار الفكر - بيروت - لبنان ١٣٨٩ هـ / ١٩٦٩ م .

(١٣٢) العبر في خبر من غير

تحقيق صلاح الدين المنجد

مطبعة حكومة الكويت .

(١٣٣) كتاب العلول للعلی الففار فی صحیح الاخبار وسقیمها

تقديم عبد الرحمن محمد عثمان

مطبعة العاصمة - الطبعة الثانية ١٣٨٨ هـ / ١٩٦٨ م .

(١٣٤) المنتقى من منهاج الاعتدال فی نقض كلام اهل الرافض والاعتزال

وهو مختصر منهاج السنة لابن تيمية

تحقيق محب الدين الخطيب

(١٣٥) ميزان الاعتدال فی نقد الرجال

تحقيق علی محمد البجاوی

الطبعة الاولى - دار المعرفة للطباعة والنشر ١٣٨٢ هـ / ١٩٦٣ م

بيروت - لبنان .

رابو برت

(١٣٦) مبادئ الفلسفة

ترجمة احمد امين

الناشر : دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان ١٩٦٩ م .

الرازي محمد بن ابي بكر عبد القادر

(١٣٧) مختار الصحاح

الناشر : دار الكتاب العربي - بيروت لبنان

الطبعة الاولى ١٩٦٧ م

الرازي محمد بن عمر

(١٣٨) الاربعين في اصول الدين

الطبعة الاولى - مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ببلدة

حيدر اباد الدكن ١٣٥٣ هـ .

(١٣٩) اساس التقديس في علم الكلام

معه الدرة الفاخرة لملا عبد الرحمن

مطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده بمصر ١٣٥٤ هـ / ١٩٣٥ م .

(١٤٠) اعتقادات فرق المسلمين والمشركيين

ومعه بحث في الصوفية والفرق الاسلامية لمصطفى بك عبد الرازق

مراجعة على سامي النشار

مطبعة التأليف والترجمة والنشر ١٣٥٦ هـ / ١٩٣٨ م .

الرازي محمود بن محمد

(١٤١) تحرير القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية للقزويني

دار الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه .

ابن رشد محمد بن احمد - ابو الوليد

(١٤٢) مناهج الادلة في عقائد الملة لابن رشد

مع مقدمة محمود قاسم وتحقيقه

ملترزم الطبع والنشر مكتبة الانجلو المصرية - القاهرة

والكشف عن مناهج الادلة ضمن فلسفة ابن رشد
منشورات دار الافاق الجديدة - بيروت - لبنان
الطبعة الاولى ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م .

الزبيدي - محمد مرتضى الحنفي

(١٤٣) تاج العروس من جواهر القاموس

منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت .

الزجاج . ابراهيم بن السري

(١٤٤) تفسير اسماء الله الحسنى

تحقيق احمد يوسف الدقاق

طبعة محمد هاشم الكتبي ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م .

الزركلی - خير الدين

(١٤٥) الاعلام قاموس تراجم لاشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين

والمستشرقين

دار العلم للملايين - بيروت .

زكريا ابراهيم

(١٤٦) ابن حزم الاندلسي

الدار المصرية للتأليف والترجمة - دار مصر للطباعة .

الزمخشري - محمود بن عمر

(١٤٧) الكشف عن حقائق غوامض التنزيل في وجوه التأويل وهو تفسير

القرآن الكريم

مطبعة الاستقامة - الطبعة الثانية ١٣٧٣هـ / ١٩٥٣م .
وطبعة مصطفى البابي الحلبي مع كتاب الانصاف فيما تضمنه
الكشاف من الاعتزال - لاحمد بن محمد بن المنير الاسكندري
ابو زهرة محمد

(١٤٨) ابن حزم . حياته وعصره . آرائه وفقهه

ملتزم الطبع والنشر دار الفكر العربي .

سانتشت البرنس

(١٤٩) ابن حزم قمة اسبانية

ترجمة الدكتور الطاهر مكي

ضمن دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة

الطبعة الثانية ١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م - مطابع سجل العرب

الناشر مكتبة وهبة .

السبكي - تاج الدين ابي نصر عبد الوهاب بن علي

(١٥٠) طبقات الشافعية الكبرى

تحقيق محمود محمد الطناحي عبد الفتاح الحلو

الطبعة الاولى ١٣٨٤هـ / ١٩٦٥م - عيسى البابي الحلبي .

سركيس - يوسف الياس

(١٥١) معجم المطبوعات العربية والمعربة

مطبعة سركيس بمصر ١٣٤٦هـ / ١٩٢٨م .

ابن سعدى - عبد الرحمن بن ناصر

(١٥٢) فوائد قرآنية

المكتب الاسلامى للطباعة والنشر

الطبعة الثانية ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م .

ابن سعيد عبد الملك ومعه خمسة من اهل الاندلس

(١٥٣) المغرب فى حلى المغرب

تحقيق شوقى ضيف

الطبعة الثانية - دار المعارف بمصر ١٩٦٤م .

السفاريينى - محمد بن احمد بن سالم

(١٥٤) حاشية الدرة المضيئة فى عقد الفرقة المرضية

مطبعة الحكومة بمكة المكرمة ١٩٦٤م .

السلفى

(١٥٥) اخبار وتراجم اندلسية اعدھا وحققھا الدكتور احسان عباس

دار الثقافة - بيروت - لبنان - الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م .

السلطان عبد العزيز بن محمد

(١٥٦) الاسئلة والاجوبة الاصولية على العقيدة الواسطية

الطبعة الخامسة ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م .

اشرفت على طبعه مكتبة الرياض الحديثة .

الستوسى

(١٥٧) متن العقيدة المسماة بام البراهين

ضمن مجموعة رسائل في العقائد في مكتبة لاله لى - استنبول

رقم ٢٢٤٠ .

السيوطى جلال الدين

(١٥٨) الدر المنثور فى التفسير بالمأثور

وبهامشه تنوير المقياس تفسير ابن عباس

الناشر محمد امين دمج - بيروت .

الشافعى محمد بن ادريس

(١٥٩) الام

اشرف على طبعه محمد زهرى النجار

دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت - لبنان

الطبعة الثانية ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣ م .

(١٦٠) الفقه الاكبر فى التوحيد

الطبعة الاولى - المطبعة الادبية بالا زكية على نفقة احمد افندى .

شاكر احمد محمد

(١٦١) شرح المسند للإمام احمد ابن حنبل

دار المعارف بمصر ١٣٧٠هـ / ١٩٥٠ م .

شحن رمضان

(١٦٢) نوادر المخطوطات فى مكتبات تركيا

الشاخ بن ضرار الذبياني

(١٦٣) ديوانه

بتحقيق وشرح : صلاح الدين الهادي
دار المعارف بمصر .

الشنقيطي احمد بن الامين
(١٦٤) شرح المعلقات العشر واخبار شعرائها
دار الاندلس للطباعة والنشر - بيروت .

الشنقيطي محمد الامين
(١٦٥) آداب البحث والمناظرة
طبع بمطابع شركة المدينة للطباعة والنشر - جدة - المملكة
العربية السعودية .

(١٦٦) منهج ودراسات لآيات الاسماء والصفات
طبع في مؤسسة مكة للطباعة والاعلام
توزيع الجامعة الاسلامية .

الشهرستاني - محمد بن عبد الكريم بن ابي بكر احمد
(١٦٧) الطل والنحل

تحقيق : عبدالعزيز محمد الوكيل
دار الاتحاد العربي للطباعة ١٣٨٢ هـ / ١٩٦٨ م .

(١٦٨) نهاية الاقدام في علم الكلام

حرره وصححه الفرد خيوم
الصابوني

(١٦٩) عقيدة السلف واصحاب الحديث

ضمن الرسائل المنيرية

ادارة الطباعة المنيرية ١٣٤٣ هـ .

الصاوي - احمد بن محمد

(١٧٠) حاشية الصاوي على شرح الخريدة البهية

مطبعة الاستقامة .

الضبي - احمد بن يحيى بن عميرة

(١٧١) بغية المطمس في تاريخ رجال اهل الاندلس

طبع في مدينة مجريط بمطبع روخس ١٨٨٤ م .

الطبرسي ابو علي الفضل بن الحسن

(١٧٢) مجمع البيان في تفسير القرآن

دار مكتبة الحياة - بيروت ١٣٨٠ هـ / ١٩٦١ م .

الطبري - محمد بن جرير

(١٧٣) جامع البيان عن تأويل القرآن

تحقيق محمود محمد شاكر

دار المعارف بمصر .

وطبعة دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت - لبنان

الطبعة الثانية - اعيدت طبعه بالا وفتت ١٣٩٢ هـ / ١٩٧٢ م .

ابن عبد البر - يوسف بن عبد البر النمري القوطي

(١٧٤) التمهيد لما في الموطأ من الاسانيد

تحقيق عبد الله بن الصديق

مطبعة وزارة الاوقاف بالمغرب - مطبعة فضالة المحمدية - المغرب

٠ م ١٨٧٩ / هـ ١٣٩٩

عبد الحبار بن احمد

(١٧٥) تنزيه القرآن عن المطامع

الشركة الشرقية للنشر والتوزيع - دار النهضة الحديث - بيروت

لبنان ،

(١٧٦) شرح الاصول الخمسة

تحقيق : د . عبد الكريم عثمان

الطبعة الاولى ١٣٨٤ هـ / ١٩٦٥ م .

مطبعة الاستقلال الكبرى .

(١٧٧) متشابه القرآن

تحقيق : د . عدنان محمد زرزور

دار التراث القاهرة - دار النصر للطباعة .

(١٧٨) المثنى فى ابواب التوحيد والعدل

تحقيق : د . محمد مصطفى حلمي ، والدكتور ابو الوفاء الغنيمي

المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر .

عبد الحليم محمود

(١٧٩) التفكير الفلسفى فى الاسلام

ملتمز الطبع والنشر : مكتبة الانجلو المصرية

الطبعة الثانية ١٣٨٧ هـ / ١٩٦٨ م .

ابن عقيل الحنبلي

(١٨٠) كتاب الفنون

تحقيق : جورج المقدسي

دار المشرق - بيروت - لبنان - طبع الجزء الاول سنة ١٩٧٠ م

والثاني ١٩٧١ م .

ابن عقيل - ابو عبد الرحمن

(١٨١) مؤلفات ابن حزم المفقودة

مقال نشر في مجلة الفيصل عدد ٢٦ - شعبان ١٣٩٩ هـ

يوليو ١٩٧٩ م - السنة الثالثة .

علوان الحموي - علي بن عطية

(١٨٢) بيان المعاني في شرح عقيدة الشيعاني

مخطوطة بالظاهرية بدمشق من مخطوطات التوحيد رقم ٢٩٣٠

ابن العماد الحنبلي عبد الحى

(١٨٣) شذرات الذهب في اخبار من ذهب

منشورات دار الافاق الجديدة - بيروت - لبنان .

عياض بن موسى بن عياض

(١٨٤) ترتيب المدارك ، وتقريب المسالك لمعرفة اعلام مذهب الامام مالك

طبع وزارة الاوقاف والشئون الاسلامية بالمغرب .

الغزالي : ابو حامد محمد بن محمد

(١٨٥) احيا علوم الدين

ويذيله المبنى من حمل الاسفار في الاسفار في تخريج ما في الاحياء

من الاخبار للعراق

مؤسسة الحلبي وشركاه - القاهرة ١٣٨٧هـ / ١٩٦٨م .

(١٨٦) الاربعين في اصول الدين

تحقيق : محمد مصطفى ابو العلا

يطلب من مكتبة الجندى .

(١٨٧) الاقتصاد في الاقتاد

تحقيق : محمد مصطفى ابو العلا

مكتبة الجندى .

(١٨٨) قواعد العقائد

ضمن القصور العوالي

تحقيق : محمد مصطفى ابو العلا

مطبعة دار الطباعة المحمدية بالازهر .

(١٨٩) معيار العلم في فن المنطق

تحقيق : محمد مصطفى ابو العلا

(١٩٠) المقصد الاسنى شرح اسماء الله الحسنى

خرج احاديثه : محمد مصطفى ابو العلا

شركة الطباعة الفنية بمصر .

(١٩١) المنقذ من الضلال ومعه كيميا السعادة والقواعد العشرة

والادب في الدين

تحقيق محمد مصطفى ابو العلا - محمد محمد جابر
شركة الطباعة الفنية بمصر .

غلاب محمد

(٩٢) الفلسفة الاغريقية

الطبعة الاولى - القاهرة ١٩٣٨ م .

الفارابي ابو نصر

(٩٣) آراء اهل المدينة الفاضلة

قدم له وشرحه : ابراهيم جزيني

دار القاموس الحديث - بيروت .

ابن فارس - ابو الحسين احمد

(٩٤) معجم مقاييس اللغة

تحقيق : عبد السلام هارون

الطبعة الاولى - القاهرة ١٣٦٦ هـ .

الفيروز ابادي - محمد بن يعقوب

(٩٥) القاموس المحيط

مؤسسة الحلبي وشركاه - القاهرة .

فيض الله الحسنى المقدسى

(٩٦) فتح الرحمن لطالب آيات القرآن

وقف على طبعه : احمد بن حسن طيارة

دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان .

القارى ملا على

(١٩٧) شرح الفقه الاكبر لابی حنيفة

دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م .

ابن قتيبة محمد عبدالله بن مسلم

(١٩٨) تأويل مختلف الحديث

صححه : محمد زهرى النجار

دار الجيل - بيروت - لبنان ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م .

(١٩٩) تفسير غريب القرآن

تحقيق السيد احمد صقر

دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م .

ابن قدامة موفق الدين عبدالله بن احمد بن محمد

(٢٠٠) لمعة الاعتقاد الهادى الى سبيل الرشاد

دار مصر للطباعة .

القرطبي : محمد بن احمد الانصارى

(٢٠١) الجامع لاحكام القرآن

دار الكاتب العربى للطباعة والنشر - القاهرة ١٣٨٧هـ / ١٩٦٧م .

وطبعة دار الشعب .

(٢٠٢) شرح اسماء الله الحسنى

مخطوط باستنبول

مكتبة آق سراى بروتونىال رقم ٤٤٨ .

القفاطى

(٢٠٣) تاريخ الحكماء وهو مختصر الزوزنى المسمى بالمنتخبات

الملتقطات من اخبار العلماء باخبار الحكماء

مكتبة المثنى ببغداد - ومؤسسة الخانجى بمصر .

القلقشندى . ابو العباس احمد

(٢٠٤) نهاية الارب فى معرفة انساب العرب

تحقيق : ابراهيم الابيارى

الطبعة الاولى - القاهرة ١٩٥٩ م .

ابن قيم الجوزية محمد بن ابى بكر

(٢٠٥) اجتماع الجيوش الاسلامية على غزو المعطلة والجهمية

مكتبة الرياض الحديثة

(٢٠٦) بدائع الفوائد

طبعة دار الطباعة المنيرية - بيروت - لبنان .

(٢٠٧) التبيان فى اقسام القرآن

تصحيح : طه يوسف شاهين - دار الطباعة المحمدية بالا زهر .

(٢٠٨) التفسير القيم

جمعه : محمد اويس الندوى

حققه : محمد حامد الفقى

لجنة التراث العربى - بيروت - لبنان .

(٢٠٩) حادى الارواح الى بلاد الافراح

تصحيح محمود حسن ربيع

الطبعة الرابعة ١٣٨١هـ / ١٩٦٢م - مطبعة معمد على

صبيح واولاده .

(٢١٠) شفاء العليل فى مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل

تحرير : الحسانى حسن عبدالله

الناشر مكتبة دار التراث بمصر .

(٢١١) القصيدة النونية المسماة الكافية الشافية فى الانتصار للفرقة

الناجية

طبع مطبعة التقدم العلمية بمصر ١٣٤٤هـ .

(٢١٢) مدارج السالكين بين منازل اياك نعبد واياك نستعين

دار الفكر العربى .

(٢١٣) الوابل الصيب من الكلم الطيب

المطبعة السلفية - القاهرة ١٣٧٦هـ .

كارل بروكلمان

(٢١٤) تاريخ الادب العربى

ليدن

الاصل ١٩٤٣م

الذيل ١٩٣٧م

ابن كثير - ابو الفداء

(٢١٥) البداية والنهاية

الطبعة الثانية ١٩٧٧ م - مكتبة المعارف بيروت .

(٢١٦) تفسير القرآن العظيم

دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - الطبعة الثانية

بيروت ١٣٨٩ هـ / ١٩٧٠ م .

(٢١٧) كتاب العقائد

مخطوط - هو في مكتبة جامعة الطك عبد العزيز المركزية بجدة

رقم ٢٣٩/١٦

كثير عزة

(٢١٨) ديوانه

جمعه وشرحه الدكتور احسان عباس

دار الثقافة - بيروت - لبنان ١٣٩١ هـ / ١٩٧١ م .

الكندي - ابو يوسف يعقوب بن اسحق

(٢١٩) الابانة في تنهاى العالم

مخطوط في مكتبة زميرلى باستبول رقم ١٦٤٧ - ١٢٧

(٢٢٠) كتاب الكندي الى المعتصم بالله في الفلسفة الاولى

تحقيق : د. احمد الاهوانى

الطبعة الاولى - القاهرة ١٣٦٧ هـ / ١٩٤٨ م

دار الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركاه .

اللامشى . بدر الدين محمود بن زيد

(٢٢١) بيان كشف الالفاظ

تحقيق : د . محمد حسن مصطفى الشلبى

ضمن مجلة البحث العلمى والتراث الاسلامى فى مركز البحث

العلمى فى كلية الشريعة بمكة العدد الاول .

اللكنوى . محمد بن عبدالحى

(٢٢٢) الفوائد البهية فى تراجم الحنفية - مع التعليقات السنية

على الفوائد للمؤلف

دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت - لبنان .

الماترىدى : ابو منصور محمد بن محمد

(٢٢٣) تفسير الماترىدى المسمى تأويلات اهل السنة

تحقيق : د . ابراهيم عوضين - والسيد عوضين

مطابع الاهرام التجارية - القاهرة ١٣٩١هـ / ١٩٧١م .

(٢٢٤) كتاب التوحيد

تحقيق : د . فتح الله خليف

طبعة دار المشرق - بيروت - لبنان .

(٢٢٥) رسالة فى العقائد على مذهب الماترىدى

لم يذكر مؤلفها

مخطوطة ضمن مجموعة رسائل فى مكتبة لاله لى فى السلیمانية

باستنبول رقم ٢٢٤٠ .

ابن ماجه ، محمد بن يزيد القزويني

(٢٢٦) سنن ابن ماجه

تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي

دار احياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه

٠ م ١٩٥١ / هـ ١٣٧٢

مالك بن انس

(٢٢٧) الموطأ

تصحيح وترقيم : محمد فؤاد عبد الباقي

دار احياء التراث العربي ،

المتنبي

(٢٢٨) ديوانه بشرح المعبري المسمى بالتبيان في شرح الديوان

تحقيق : مصطفى السقا - و ابراهيم الابياري - وعبد الحفيظ

شلي

الطبعة الاخيرة ١٣٩١ هـ / ١٩٧١ م - مصطفى البابي

الحلبي واولاده بمصر ،

لمجمع اللغة العربية

(٢٢٩) المعجم الكبير

مطبعة دار الكتب ١٩٧٠ م ،

(٢٣٠) المعجم الوسيط

قام باخراجه ابراهيم مصطفى ورفاقه

اشرف على طبعه عبد السلام هارون .

محمد عبده

(٢٣١) رسالة التوحيد

مكتبة الثقافة العربية .

ابن مسافر عدى الاموى

(٢٣٢) اعتقاد اهل السنة والجماعة

تحقيق محمد على الياس العدواني وابراهيم النعمة

الجمهورية العراقية - احياء التراث الاسلامى ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م

مسلم بن الحجاج القشيري

(٢٣٣) صحيح مسلم

تحقيق محمد فؤاد عبدالمباقي

دار احياء التراث العربى - بيروت - لبنان

الطبعة الاولى ١٣٧٥هـ / ١٩٥٦م

المنجد صلاح الدين

(٢٣٤) معجم المخطوطات المطبوعة بين سنتي ١٩٥٤ - ١٩٦٠م

دار الكتاب الجديد - بيروت .

ابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم

(٢٣٥) لسان العرب

طبعة مصورة عن بولاق مطابع كوستانس ماس وشركاه

المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانتاج والنشر .

ابن الموصلي محمد

(٢٣٦) مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمخطلة

تصحيح : زكريا علي يوسف

مطبعة الامام بمصر .

الميدانسي

(٢٣٧) مجمع الامثال

تحقيق : محمد محيي الدين عبدالحميد

الطبعة الثانية ١٣٧٩ هـ / ١٩٥٩ م - مطبعة السجاد بمصر .

النايفة الذبياني

(٢٣٨) ديوانه

جمع وشرح محمد الطاهر بن عاشور

نشر الشركة التونسية للتوزيع ١٩٧٦ م .

النايلسي عبدالغني

(٢٣٩) قلائد المرجان

مخطوطة بالظاهرية بدمشق من مخطوطات التوحيد رقم ٢٩٢٩

ابن النديم

(٢٤٠) الفهرست

الناشر دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت لبنان .

النسفي : ابو حفص عمر بن محمد

(٢٤١) تفسير النسفي

دار احياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه .

(٢٤٢) العقائد النسفية بشرح التفازاني

اعادت طبعه بالا وفت مكتبة المثنى ببغداد سنة ١٣٢٦ هـ .

النسوى

(٢٤٣) صحيح مسلم بشرح النسوى

الطبعة الثالثة - دار الفكر - بيروت ١٣٨٩ هـ / ١٩٧٨ م .

ابن هاني * اسحاق بن ابراهيم

(٢٤٤) مسائل الامام احمد بن حنبل

تحقيق : زهير الشاويش -

المكتب الاسلامي .

الهراس محمد خليل

(٢٤٥) شرح العقيدة الواسطية لابن تيمية

مراجعة الشيخ عبد الرزاق عفيفي

(٢٤٦) شرح القصيدة النونية لابن القيم

مطبعة الامام - الطبعة الاولى .

الهيثمي علي بن ابي بكر

(٢٤٧) مجمع الزوائد ونبع الفوائد

بتحرير الحافظين العراقي ، وابن حجر

مكتبة القدس - القاهرة ١٣٥٢ هـ .

الواحدى على بن احمد

(٢٤٨) اسباب النزول

دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م .

وجدى محمد فريد

(٢٤٩) دائرة معارف القرن العشرين

دار المعرفة - بيروت - لبنان .

ونسك

(٢٥٠) المعجم المفهرس لافاظ الحديث النبوى

رتبه ونظمه لفيف من المستشرقين

مكتبة بريل فى مدينة ليدن ١٩٣٦م .

اليافى : ابو عبدالله بن اسعد بن على بن سليمان

(٢٥١) مرآة الجنان ، وعبرة اليقضان فى معرفة مايحتج من حوادث

الزمان

الطبعة الثانية ١٣٩٠هـ / ١٩٧٠م

منشورات مؤسسة الاعلى للطبوعات - بيروت - لبنان .

ياقوت الحموى

(٢٥٢) معجم الادبا

الطبعة الاخيرة - طبع بمطبعة دار المأمون .

(٢٥٣) معجم البلدان

دار صادر ، دار بيروت .

ابو يعلى محمد بن الحسين بن خلف الحنبلى

(٢٥٤) كتاب المعتمد فى اصول الدين

تحقيق : د . وديع زيدان حداد

دار المشرق - بيروت - لبنان .

يوسف كرم

(٢٥٥) تاريخ الفلسفة اليونانية

الطبعة الخامسة - القاهرة - مطبعة لجنة التأليف والترجمة

والنشر ١٣٨٩ هـ / ١٩٧٠ م .

(٢٥٦) لطيف دواعيها
دار المعارف مصر